عبدالسلام بنعبد العالي

الفلسفة أداةً للحوار



منتدى مكتبة الإسكندرية

ALEXANDRA.AHLAMONTADA.COM

صدر للمؤلف في دار توبقال

درس الإبيستيمولوجيا، (بالاشتراك مع سالم يفوت)، 1985، ط. 3، 2001
أسس الفكر الفلسفي المعاصر، ط. 2، 2001
ثقافة الأذن وثقافة العين، ط. 2، 2008
بين بين، 1996
في الترجمة، ط. 1 مزيدة ومترجمة، كمال التومي، 2006
ميتولوجيا الواقع، 1999
بين الاتصال والانفصال، 2002
لعقلانية ساخرة، 2004
ضد الراهن، 2005
منطق الخلل، 2007
في الانفصال، 2009
حوار مع الفكر الفرنسي، 2008
الأدب والميتافيزيقا، 2009
الكتابة بيدين، 2009
امتداح اللافلسفة، 2010
التاريخانية والتحديث، 2010
سياسة التراث، دراسات في أعمال لمحمد عابد الجابري 2011

ترجمات

الرمز والسلطة، بيير بورديو، 1985. ط. 2، 1987، ط. 3، 2007
درس السيميولوجيا، رولان بارط، 1985. ط. 3، 1993
جينيالوجيا المعرفة، ميشيل فوكو، (بالاشتراك مع أحمد السطاتي) 1988، ط2، 2008
أسئلة الكتابة، موريس بلانشو (بالاشتراك مع نعيمة بنعبد العالي)، 2004
الكتابة والتناسخ، عبد الفتاح كيليطو، ط. 2، 2008

عبدالسلام بنعبد العالي

الفلسفة أداةً للحوار

دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار
بلفيدير، الدار البيضاء 20300 - المغرب
الهاتف / الفاكس 05.22.34.23.23 (212) - 05.22.40.40.38 (212)

تم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة

المعرفة الفلسفية

الطبعة الأولى 2011

صورة الغلاف عمل الفنان
مارك دي سفيرو

المعرفة الفلسفية : ردمد 3369 -2028
الإيداع القانوني رقم : 2010 MO 3222
ردمك 0-19-511-9954-978

أن نغمض أعيننا عن كثير من الأشياء، ونمتنع عن سماعها، ونحول بينها وبين أن تجيء إلينا، تلك هي أولى الوصايا لبلوغ الحكمة، وهي أولى الطرق لكي نثبت أننا لسنا مجرد صدفة وجواز، وإنما أننا ضرورة. الكلمة التي تستخدم عادة للدلالة على غريزة الدفاع هذه هي كلمة «الـذوق». وهي لا تحثنا فحسب على أن نقول «لا» حينما تكون الـ«نعم» علامة على ترفّع، وإنما ألا نقول «لا» إلا في أقل الأحوال الممكنة. فلنبتعد ولننفصل عما يُرغمنا أن نكرر اللاءات دون هوادة. وهذا هو عين العقل: ذلك أن تبذير القوى الدفاعية، مهما كانت ضعيفة، حينما يغدو هو القاعدة المتّبعة، يؤدي إلى فقر مدقع شامل. إن جهودنا العظمى تتألف من تكرار الجهود الصغرى. واتخاذ الموقف الدفاعي والترقب الدائم يشكلان، لا محالة، تبذيرا حقيقيا وتبديدا للجهود. حينما نجعل الحالة العابرة للموقف الدفاعي تتمدد، فإننا نضعف من قوانا بكل سهولة إلى حد أن نغدو عاجزين عن كل دفاع (...).

هناك إجراء آخر حكيم يتعلق بأسلوب الدفاع، ويقتضي ألا نرد الفعل إلا أقل ما يمكن، وأن نبتعد عن المواقف والظروف التي من شأنها

أن تجبرنا على التخلي عن قدرتنا على المبادرة، والتنازل عن حريتنا، كي نغدو مجرد استجابة ورد فعل. آخذ، على سبيل المقارنة، علائقنا بالكتب. إن العالم الذي لا يعمل في الحقيقة إلا على أن «يزحزح» الكتب عن أماكنَها، ينتهي بأن يفقد فقدانا كليا القدرة على التفكير الشخصي. إنه لا يعمل إلا على الاستجابة لمنبه ولفكرة اطلع عليها، وينتهي به الأمر بأن يكتفي برد الفعل. يُضيع العالم كل جهوده إثباتا ونفيا، تأكيدا ومعارضة. إنه يبذر جهوده في انتقاد ما أُعمِل فيه الفكر من قبل، أما هو فلا يعود في حاجة إلى تفكير. إن غريزته الدفاعية قد انهارت وإلا لما لجأ إلى الكتب. هذا العالم علامة على تدهور وانحطاط. لقد رأيت بأم عينيّ حالات غنية وعَقولا فذة خُلقت من أجل الحرية، رأيتها وقد انهارت وتدهورت بمجرد أن بلغت الثلاثين من العمر، وذلك بفعل القراءة، فتحولت إلى مجرد أعواد ثقاب يلزم حكّها كي تُولّد شرارات و«أفكارا».

Nietzsche, *Ecce Homo* : نيتشه

هوذا الإنسان

1. الفلسفةُ أداةً للحوَار

لسنا في حاجة إلى كبير عناء وطول تحليل كي نتبين ونبين كيف تكون الفلسفة أداةً للحوار. فلو نحن سلمنا بأن الفلسفة تحتكم إلى العقل السليم الذي هو «أعدل الأشياء قسمة بين الناس»، لخلصنا إلى القول مباشرة وبلا تردد إنها أنجع الأدوات لخلق الحوار ورفع سوء التفاهم وتوحيد الأفكار ولم الشتات وتكريس الائتلاف.

إلا أن المباشرة وعدم التردد، كما نعلم، كثيرا ما يحجبان ما ينبغي أن يطرح موضع تساؤل: فهل حقا أن غاية كل حوار هي رفع سوء التفاهم وتوحيد الأفكار، أو على الأقل تحقيق الحد الأدنى من الإجماع؟ هل مرمى الحوار الفلسفي هو البحث عن نقاط الالتقاء؟ ثم هل تكمن وظيفة الفلسفة في لم الشتات وتحقيق الوئام؟

محاولة للإجابة عن هذا التساؤل الأخير يكفي أن نلتفت إلى تاريخ الفلسفة حيث نتبين أن الفلاسفة لم يكونوا عبر التاريخ دعاة وئام ولا مصدر تصالح، فضلا على أن كثيرا من النصوص الفلسفية ما تزال إلى اليوم مثار تأويلات متضاربة وجدالات لامتناهية. ولم يكن هذا الأمر ليخفى بطبيعة الحال على مؤرخي الفلسفة وعظام الفلاسفة، ويكفي أن نتذكر ما يقوله أبو الفلسفة الحديثة في كتاب **القواعد** عن اختلاف الفلاسفة وعدم تمكنهم من تحقيق الوئام حتى فيما بينهم.

ينبغي أن نضيف إلى ذلك ما يمكن أن ندعوه الطبيعة الانفصالية للتفكير الفلسفي. فمقابل الدعوات الإيديولوجية التي تقوم على إغفال التناقضات وخلق الوفاق، فإن الفلسفة كما نعلم، إستراتيجية تسعى إلى الكشف عن الاختلاف فيما وراء الائتلاف، وعن التعدد فيما وراء الوحدة. الإيديولوجية تجمع وتوحد، أما الفلسفة فهي تشتت وتفرق. إنها استراتيجية لتكريس الانفصال، وسعي وراء إحداث الفجوات في ما يبدو متصلا، وخلق الفراغ في ما يبدو ممتلئا، وزرع الشك في ما يبدو بدهيا، وتوليد البارادوكس في ما يعمل دوكسا.

هل نستنتج من ذلك أن منهج الفلاسفة ومنطق خطابهم لا يتوخيان خلق التفاهم بقدر ما يستهدفان إذكاء روح النقد وخلق سوء التفاهم أو إبرازه على الأقل؟

ربما يكفينا أن نتوقف قليلا عند مجرى الحوار الفلسفي ذاته لتبين كل ذلك، ولنتذكر بهذا الصدد المناخ الذي يطبع المحاورات الأفلاطونية في مختلف مراحلها حيث نتبين أنه كلما تقدم الحوار فإن شعورا بالعجز أمام «شيء ما» يجعل الحوار يتعثر، بل إنه قد يوقفه ويؤزمه.

على رغم ذلك فإن ما ينبغي الإلحاح عليه هو أن النقاط التي يتعثر عندها الحوار ويحار عندها الفكر غالبا ما تكون هي بالضبط نقاط الالتقاء: أي النقاط التي تسوي جهل الجاهلين بمعرفة العارفين. فكأن المسافة بين المتحاورين تزداد قربا كلما ازداد بعدهم، لا عن بعضهم البعض، بل عن ذواتهم. **كل متحاور يزداد قربا من الآخر كلما ازداد بعدا عن نفسه.**

ذلك أن النقاط التي يتبلور عندها التعثر و«يتوقف» الحوار، أو على الأقل يتأزم، لا تفرق بين المتحاورين، وإنما بين الفكر وبداهاته، بين الفكر ومسبقاته، أو لنقل بين الفكر وبين نفسه وهو يسعى للانفصال عنها.

فكأن الالتقاء بين أطراف الحوار لا يتم إلا عند نقاط افتراق، وكأن الاتصال بينها لا يتم إلا عند نقاط انفصال: نقاط التأزم والتأزيم التي يتحرر عندها الفكر

من يقينياته ويتخفف من «حقائقه». إنها النقاط التي يغدو عندها أطراف الحوار«في الهم سواء»، وليس أي هم ، بل الهم الفكري «الذي تتحول فيه الأشياء التي تبدو معروفة إلى أشياء تكون أهلا للمساءلة» على حد تعبير هايدغر.

إن الفلسفة، من حيث إنها مقاومة تعمل ضد كل ما من شأنه أن يكرس التطابق والوفاق والائتلاف والتقليد، تأكيد بأن كل تفاهم مفترض يخفي من ورائه سوء تفاهم أصلي. على هذا النحو فإن الحوار الفلسفي لا يرمي إلى أن يحقق الحد الأدنى من التفاهم، وإنما يهدف، على العكس من ذلك، إلى أن يبين أن ما يقدم كنقاط التقاء قد يكون نقاط انفصال، وما يعتبر تفاهما قد ينطوي على سوء تفاهم. إلا أنه ليس بالضرورة سوء تفاهم بين الأطراف المتحاورة، بل إنه قد يكون أساسا سوء تفاهم الفكر مع نفسه، سوء تفاهم ذاتي.

بناء على ذلك ربما ينبغي بهذا الصدد إعادة النظر في مفهوم الحوار ذاته. فليس الحوار مجرد تبادل الكلام بين أكثر من طرف بغية التوصل إلى حد أدنى من التراضي. إنه بالأولى سعي وراء السير على الدرب نفسه. لا يعني ذلك اتباع درب خُطِّطَ من قبل وما على الأطراف إلا انتهاجه، وإنما مساهمة أكثر من طرف في شق دروب الفكر، مساهمته في إبداع الأسئلة، وتوليد المفارقات. لعل هذا هو ما يعنيه بوفري عندما يعطي لرباعيته عنوان: **حوارات مع هايدغر**[1]. بناء على ذلك فإن كان ولابد إذن من الحديث عن التراضي كمرمى للحوار، فإنه التراضي حول الأسئلة، التراضي حول شق السبل وفتح الآفاق، التراضي لا حول ما يطمئن ويرضي، **بل التراضي حول ما لا يطمئن وما لا يرضي**.

لا عجب إذن أن يسود الفكر المعاصر ما يدعى «فلسفات الوجس»، تلك الفلسفات التي تنطلق من سوء نية أصلية وتفترض ليس شيطان ديكارت فحسب، ولا مكر التاريخ الهيغلي وحده، ولا خبث العلامات الذي يتحدث عنه فوكو، وإنما

---

1. Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger* (4 volumes), Minuit, Paris, 1973-1985.

خبثا أنطلوجيا يشمل كل الكائن.

وعلى رغم ذلك فإن هذه الفلسفات سيئة الظن لا تعمل على التفرقة بين المتحاورين، وإنما تقرب فيما بينهم بأن تجعل كلا منهم يبتعد عن نفسه، ويخرج عن عزلته. لنقل إذن إنها تضع **التوحد** محل **الانعزال**.

في نص جميل تحت عنوان **لماذا نحب البقاء في الأرياف؟**[2] يميز هايدغر، وبالضبط في معرض حديثه عما يدعوه «العمل الفلسفي»، يميز بين **العزلة** وبين **التوحد**. يقول: «غالبا ما يندهش أهل المدينة من انعزالي الطويل الرتيب في الجبال مع الفلاحين. إلا أن هذا ليس انعزالا، وإنما هي الوحدة. ففي المدن الكبيرة يستطيع المرء بسهولة أن يكون منعزلا أكثر من أي مكان آخر، لكنه لا يستطيع أبدا أن يكون فيها وحيدا. ذلك أن للوحدة القدرة الأصلية على عدم عزلنا، بل إنها، على العكس من ذلك، ترمي وجودنا بأكمله في الحوار الواسع مع جوهر الأشياء كلها».

يأتي هذا التقابل في النص المذكور ضمن تقابلات عدة لعل أهمها التقابل بين الريف والمدينة، أي بين فضاء تسوده علاقات حميمة يغلفها الصمت، وفضاء يسوده انعزال مغلف بعلاقات سطحية «تغمرها ثرثرة المتأدبين الكاذبة»، يمكن للمرء أن يصبح فيه «مشهورا في وقت قصير بواسطة الصحف والمجلات»، معروفا لدى الجميع تربطه علاقات بالكل من غير أن تربطه بأحد.

يفتضح هذا التقابل عندما تعلو موضة «الإقامة في الريف» ويهب أهل المدينة نحو الأرياف فينظرون إليها ويعاملونها كما لو كانت امتدادا «للأماكن التي يتسلون فيها في مدنهم الكبرى»، كما لو كانت امتدادا لـ«مناطقهم الخضراء» أي لكائن «يدخل في مخطط استهلاكي»، كائن من صنع التقنية.

وهكذا يغدو التقابل المذكور تقابلا بين عالمين: عالم تسوده التقنية مع ما تفرضه من علائق بين البشر فيما بينهم، وبينهم وبين الكائن، وآخر يريد أن ينفلت من ذلك

2. Martin Heidegger, « Pourquoi restons-nous en province ? », Magazine Littéraire, n° 235, nov. 1986, pp. 24-25.

العالم ويتجاوزه.

قد يبدو كلام هايدغر للوهلة الأولى منطويا على تناقضات. فهو، على عكس ما نتوقع، يربط الشهرة والثرثرة والإعلام بالانعزال، مثلما يربط الصمت والتوحد بالحوار. يرتفع هذا الشعور بالتناقض إذا علمنا أن هايدغر يريد بالضبط أن يفضح التواصل الكاذب الذي تفرضه الثقافة التنميطية التي تسود عالمنا المعاصر، تلك الثقافة التي تساهم في ذيوعها وسائل الإعلام التي تكتفي، كما يقول دولوز، بوضع الاستفسارات بدل طرح الأسئلة، وتعمل على خلق إجماع مفتعل بتوحيد الأذواق والآراء والعواطف والقيم، إنه يريد إذن أن يفضح هذا التواصل الكاذب ليكشف أن وراءه عزلة حقيقية تغلفها «ثرثرة المتأدبين الكاذبة»، ويقابلها بما يدعوه توحدا «يرمي وجودنا بأكمله في الحوار الواسع مع جوهر الأشياء كلها».

لذلك سرعان ما يتخذ التقابل المذكور شكلا آخر، ويغدو تقابلا بين فضاء يقابل فيه الفكر العمل، وآخر تغدو فيه الفلسفة «عملا فلسفيا» لا يتحدد بفضاء التقنية وشرائطها وإنما «ينتظم سيره في حدث المنظر الطبيعي» و«يجد فيه الانتماء المباشر إلى عالم الفلاحين جذوره».

تلك هي مهمة الفلسفة إذن، إنها تنقلنا من الانعزال نحو التوحد، ومن الاتصال الموهوم الذي تفرضه اليوم وسائل الاتصال، نحو التواصل الحق، فتأخذنا من فضاءات «التمدن» بما يسودها من حوار زائف وانسجام قطيعي وعزلة حقيقية «نرتبط فيها بالجميع من غير أن نرتبط بأحد»، إلى فضاءات تدفعنا لأن نعيش التفرد الأصيل وندخل في الحوار الواسع لا مع بعضنا البعض فحسب، وإنما مع «جوهر الأشياء كلها» كي نتجاوز عصر التقنية الذي يحدد علائقنا فيما بيننا وعلاقتنا بالوجود.



2. فـي الانفصال

مفهوم الانفصال من المفهومات غير المحظوظة، حتى لا نقول من المفهومات الملعونة. فقد اعتبر، شأنه شأن مفهومات أخرى كالخطأ والشر والتناقض والنسيان، مجرد عرض من الأعراض، ومرض من الأمراض سرعان ما ينبغي التخلص منه لاسترجاع التماسك وضمان الوحدة. فحتى إن قبل وتم التسليم به، فقد كان الهدف على الدوام محاولة إقصائه ومحوه بغية رأب الصدع واسترجاع الكيان وإثبات الاتصال.

لا عجب إذن أن يدأب التقليد على وصل الأصول بالفروع، والبحث عن التأثيرات والامتلاءات والتناغمات والتشابهات، والتنقيب عن أسباب السكون والرتابة، والدوام والثبات: ثبات الحقائق ورسوخ المعارف وركود المؤسسات.

لطالما أبدى التقليد الفكري نفوره من مفهومات العتبة والقطيعة والفراغ والتحول كي ينشغل بتكريس الفعالية التركيبية للذات، والحفاظ على مفهوم مبسط متناغم عن الهوية، والإبقاء على الأنا كدوام ووحدة، وعلى التراث كتقليد واسترسال، وعلى التاريخ كامتداد وذاكرة. لذا ظل شغله الشاغل صون الاتصال والدوام: دوام الهوية وخلودها، دوام الثوابت التي نركن إليها، واللغة التي نتكلمها، والعادات التي

نألفها، والحقائق التي نعتنقها، والعبارات التي نلوكها، والآراء التي نتداولها. ظل الاتصال مستقرا للذات تخلد عن طريقه إلى الهدنة واليقين والتصالح والاسترخاء الفكري.

انفصالا عن هذا التقليد الفكري، انفصالا عن الفكر التقليدي، قامت الحداثة بالضبط لتعيد الاعتبار للانفصال، ليس كمفهوم وفكرة فحسب، وإنما كنمط من أنماط الوجود، ليتضح أن الوجود نسيجه شبكة من العلائق، وأن لا شيء تنشد أطرافه بعضها إلى بعض، وتتماسك أجزاءه تماسكا نهائيا، وليتبين أن «كل صلب لا بد أن يتبخر».

قامت الحداثة لإظهار الانشطار داخل المواقع التي اعتبرت مواقع التماسك والوحدة بلا منازع، وأعني الوعي والذاكرة والهوية. لا يعني هذا، بطبيعة الحال، أن تكريس الانفصال دعوة إلى إلغاء التاريخ ومحو الذاكرة وتفتيت الهوية. فليس الهدف الوصول إلى حد نعجز فيه عن كل ضم وتوحيد، ولا نستطيع عنده قول أنا أو نحن. ليس الهدف الوقوف عند التنوع الحسي ولا الاقتصار على الاختلاف الاختباري. ليس الهدف نفي تجدرنا التاريخي، ولا إلغاء الشعور بالتمايز عما ليس إيانا. الهدف هو إقامة تاريخ آخر لا نتشبث فيه بإثبات نفس خالدة ترقد فينا، وإنما نتمكن من إحياء ما نحمله من أنفس فانية بين جنبينا. ولم لا نذهب حتى القول إن الهدف هو أن نصل إلى حيث لا تبقى قيمة كبرى للجهر بالأنا وإشهار الهوية والوحدة مقابل التنوع الذي نكون عليه.

ذلك أن تكريس الانفصال يرمي إلى أن يغدو التفرد ضعيفا أمام قوة التعدد، والتوحد ضيقا أمام شساعة التنوع، والاقتصار على الأنا فقرا أمام غنى الآخر، والانطواء على الذات سدا أمام انفتاح الآفاق، والانغلاق على النفس حدا أمام لانهائية الأبعاد الممكنة، والاستقرار عند مقام بعينه ضياعا أمام رحابة التنقل، والاقتصار على الحاضر هزالا أمام كثافة الزمن.

ليست الغاية إذن من إثبات الانفصال تفتيت الهوية وإنما جعلها حركة وليس سكونا، خطا وليس نقطة، هجرة وليس عمارة، نسيانا وليس ذاكرة، تعددا وليس وحدة، اختلافا وليس تطابقا.

بهذا المعنى فإن الانفصال لا يلغي التاريخ، وهو لا يقوم على زمان مفتت يتألف من آنات متناثرة. حتى إن كان ولابد أن نحافظ هنا على مفهوم الآن فلا ينبغي أن نحدده التحديد الهندسي من حيث هو نقطة التقاء خطين، وإنما أن نعينه تعيينا فزيائيا من حيث هو اتصال سلكي تيار كهربائي. الآن شرارة وانفجار. إنه لحظة تصدع. واللحظة هنا ليست أصغر جزء من الحاضر. ليست وحدة الحاضر. وإنما هي تفتحه وتصدعه. إنها ما يجعل الانفصال نسيج الزمن، بحيث لا يعود الزمان صيرورة يفصل فيها حاضر متحرك الماضي عن المستقبل، وإنما حركة التباعد التي تنخر الحاضر نفسه، وتمنعه من أن يحضر ويتطابق. وربما ليست الحداثة، في نهاية الأمر إلا الوعي بهذه الحركة المتقطعة للزمن. إنها اللحظة التي يفقد فيها الانفصال عرضيته ليصبح من صميم الوجود، ويغدو نسيج الكائن ولحمته.

معنى هذا أن التحديث ليس مجرد التجديد. التجديد يقوم على مفهوم «تخارجي» عن الانفصال إن جاز التعبير. التجديد هو كل انسلاخ لجديد عن قديم. أما التحديث فهو «ظاهرة» متفردة بمقتضاها غدا الانفصال خاصية الكائن. في الحداثة لا يظل الانفصال علاقة بين طرفين، بين عاملين، بين مرحلتين، لا يبقى علاقة، وإنما يغدو خاصية: خاصية المعرفة، خاصية المجتمع، خاصية النص، خاصية الكائن. إنه ما يجعل الكائن في هروب عن ذاته، ما يجعل الكائن يتخلله الزمان. ليست الحداثة مجرد إثبات للتحولات الكبرى في مختلف المجالات، وإنما هي وعي بأن الكائن تحول. هذا التحول هو اليوم من القوة بحيث يمنعنا من الحديث عن هوية ثقافية سوى في خروجها عن ذاتها، وتفاعلها مع ما يخالفها ووضعها في فضاء ثقافي جديد وعالم لم يكن له وجود قبل اليوم. معنى ذلك أن الانفصال لم يعد مجرد

ابتعاد عن الآخر، بقدر ما هو ابتعاد الذات عن نفسها. والأهم من ذلك أنه ابتعاد لامتناه.

من أجل ذلك علينا أن نميز بين مفهومين عن الانفصال: مفهوم وضعي يفصل فصلا نهائيا بين مرحلة وأخرى، بين عامل وآخر، ومفهوم يريد أن يكون مضادا يجعل القطيعة انفصالا لا متناهيا ما يفتأ يتم. وما ذلك إلا لأنه ينطلق من نفي الـ«حضور» والتحقق النهائي. بهذا المعنى فإن «جوهر» الانفصال لا يكمن في الفصل والقطيعة، وإنما في لاتناهي الفصل ولا محدودية القطيعة. فليست القطيعة هي حلول حاضر يجب ما قبله. القطيعة هي انفصال لامتناه، أي أنها حركة دائبة دائمة لا تنفك تتم. ليست القطيعة انفصالا بين حاضرين، بين حضورين، وإنما هي خلخلة للحضور ذاته. إنها إقحام لللاتناهي «داخل» الكائن.

يتضح هذا على مستوى الدلالة وتوليد المعاني، وعلى صعيد الكتابة ذاتها. فإقحام الانفصال داخل النص لا يعني تقطيعه إلى أجزاء، وإنما إقحام اللانهائية في بنائه ذاته. النص الشذري ليس هو النص الذي يتجزأ إلى وحدات منغلقة، وإنما هو النص المنفتح الذي يقطن التعدد كل وحدة من وحداته. هذا إن لم نذهب مع البعض إلى القول بأن النص لا يستحق هذا الاسم ما لم يكن لانهائيا، وما لم تكن رمزيته لا حدود لها، ما لم يكن نسيجا من الإحالات اللامتناهية ومن الأصداء المتوالدة.

هذا الطابع اللامتناهي للانفصال يضعنا داخل مفهوم دوري عن الزمان، ويجعل الفروع تعلق بأصولها، يجعل الانفصال لا يمكن أن يكون إلا إعادة ربط، بحيث نصبح عاجزين عن اكتشاف الماضي من جديد إلا إن نحن تمكنا من قطع الحبل الذي يشدنا إليه. قطع الحبل، مثل قطع حبل السرة، لا يعني انفصالا مطلقا، وإنما هو العملية التي يتم عن طريقها ربط المولود بأمه من جديد. إنه العملية التي يرتبط عن طريقها الوليد بأمه عن طريق الانفصال. وهو العملية التي نتمكن عن طريقها

من إقامة علاقة مغايرة للماضي بالمستقبل، ويصبح بفضلها الماضي حيا، ويغدو فيها التحديث شرطا لكل تأصيل.

ذلك أن التأصيل ليس هو التقليد. التقليد ليس مجرد مضمونات وأفكار بعينها وإنما هو موقف، وهو الموقف المضاد للتحديث، أي الموقف الذي يظل فيه الاتصال لحمة الكائن. أما التأصيل فهو ليس استبدال تقليد بآخر. فمثلما أن التحديث ليس استنساخ نماذج مستوردة، فإن التأصيل ليس تكرار تقليد محنط. التأصيل هو أن نجعل من لحظة الانفصال مركزا ننطلق منه لنجعل تاريخنا ينتظم حوله. إنه ارتباط بالأصول عن طريق الانفصال. وهو بداية متجددة ونشأة مستأنفة تجعل من الهوية حركة لامتناهية للضم والتباعد، ومن الآخر مجالا مفتوحا للاختلاف والالتقاء، ومن الذاكرة حاضرا يمتد بعيدا حتى يبلغ المستقبل الذي يستجيب للماضي.

وبعد...

لعلنا تبينا الأسباب التي تجعل الانفصال، على الأقل كمفهوم، يلاقي صعوبات في أن يفرض نفسه. فهو من تلك المفهومات التي لا يكفي حشرها إلى جانب مفهومات أخرى كي تتخذ لها مكانا. لأجل ذلك قارناه في البداية بمفهومات الخطأ والشر والتناقض والنسيان، أي بتلك المفهومات التي كان ينبغي من أجل إحلالها المكانة التي تستحق، إعادة النظر في جهازنا المفهومي بكامله: فلتبويئ الخطأ، على سبيل المثال، مكانته التي يستحقها، لم يكن يكفي إيجاد مكان له إلى جانب الحقيقة، لم يكن يكفي ترميم الإبيستمولوجيا التقليدية إن صح التعبير، وإنما كان يلزم إعادة النظر في إبيستمولوجيا الحقيقة ذاتها، إن لم نقل في أنطلوجياها واقتصادها السياسي. هذا هو شأن مفهوم الشر كذلك. لطالما انتظر التقليد انتصار الخير على الشر، غافلا تلازمهما وعدم إمكانية اختزال أحدهما إلى الآخر. وهذا أيضا هو شأن الانفصال: إنه لا يمكن أن يتخذ مكانه ويتبوأ مكانته إلا بإعادة النظر في أنطلوجيا الاتصال مع ما تفترضه من مفهومات عن الوعي والهوية والذاكرة، ومع ما تستند

إليه من تصورات عن التعدد والاختلاف، وما تؤسسه من فهم للتحديث والتأصيل. وغني عن التأكيد أن ذلك يتطلب «تبدلا بالجملة» يطال لا جهازنا المفهومي وحده، بل ربما طريقة تفكيرنا ونمط وجودنا.

3. نحنُ والتّقنية

«- توحيد أنماط العيش والتفكير،

- تصنيع النشاط الفني والثقافي والسياحي،

- الازدهار السريع للإعلام الذي لا يستهدف إلا ذاته،

- اجتثاث المكان والزمان، وإضفاء طابع الحياد عليهما،

- فقدان الشعور بالقرب والبعد (الراجع لتقدم وسائل النقل والإعلام)،

- فقدان الحساسية إزاء الألم الشديد (كون الحروب والكوارث غدت مشاهد تلفزيونية مكرورة ومألوفة)،

- تشكيل مدخرات هائلة من الطاقة،

- الاستهلاك المبالغ فيه،

- استنفاد الثروات الطبيعية،

- هوس التخطيط والبرمجة،

- التنظيم البيروقراطي،

- الأنظمة الشمولية،

- الإيمان الدائم بأن الحل الممكن للقضايا البشرية حل «تقني»،

- تسخير الرأي العام وصناعته وتطويعه عن طريق الدعاية والإعلام...»[3].

ما الذي يوجد وراء هذه الظواهر؟ وما الذي يوحّدها؟ لنجب بسرعة ولنقل إنها التقنية. ولكن ما علاقة التقنية بكل هذه الظواهر؟ أليست التقنية هي العلم المطبق؟ أليست مجرد تطبيق لمعرفة؟ أليست نقلا واستعمالا لآلات؟

هذه على أية حال هي الصورة التي حاول كثير من المفكرين العرب أن يكرسوها عن التقنية. إنها، في نظر معظمهم، مجرد «تطبيق» للمعرفة العلمية، وما يهم هو منفعتها ومردوديتها وأساليبها في العمل والتنظيم. وهي لذلك مكسب إنساني وليست حكرا على الغرب وحده. لذلك فهم لا يرون مانعا في «نقلها» وتعميمها. وحتى الذين يعارضون منهم «استيراد» الفكر الغربي والذين ينددون بالغزو الثقافي، لا يقفون الموقف ذاته فيما يخص التقنية. كل ما في الأمر أنهم قد يشترطون أن يكون نقلها طاهرا نزيها.

ما هي المسلمة الأساسية التي يقوم عليها هذا الموقف؟ إنها الفصل بين العلم والتقنية، بين النظر والتطبيق، بين الفكر والممارسة. لا عجب أن تغدو التقنية في نظره شيئا محايدا. وما اشتراط النقل «النزيه» إلا نتيجة لذلك الحياد المفترض. يسلّم هذا الموقف إذاً أن التقنية لا تنقل معها النظرية المتضمنة فيها، وأنها لا لون لها. هي مجرد أداة ووسيلة. وهي ليست خيرا ولا شرا، اعتبارا بأن الوسائل لا تستمد معناها إلا من الغايات التي تستهدفها. فلا خوف إذاً على ثقافتنا وهويتنا وأعرافنا وعاداتنا من هاته «الآلات» البكماء الصماء. إنها لا تحوّل مفهومنا عن المكان ولا الزمان، وهي لا تغيّر أنماط عيشنا وأسلوب تفكيرنا، ولا تؤثّر على فنوننا وآدابنا، ولا تغيّر أذواقنا وأهواءنا، ولا تنظّم إداراتنا ودواليبنا.

ما يبدو سندا لهذا الموقف «الطبيعي» من التقنية هو أن فلاسفة الغرب أنفسهم ظلوا، إلى وقت غير بعيد، يقفون الموقف ذاته. فهم أيضا اقتصروا على التساؤل حول

3. Michel Haar, « Heidegger et l'essence de la technique », *Revue de l'enseignement philosophique*, n°2 (30 année), déc. 1979/jan. 1980.

أضرارها ومنافعها، ولم يعملوا على طرح هذا الموقف «الطبيعي» موضع تساؤل، ولم يجعلوا من التقنية «مسألة فلسفية» حتى وقت قريب. والغريب أننا لا نعثر حتى عند مفكر عصر الصناعة و«مفكر التقنية» نفسه إعادة نظر في المسلمة التي يقوم عليها الموقف «التلقائي»، وفي العلاقة التي تربط النظر بالعمل، والفصل المزعوم بينهما.

في محاضرة أصبحت نصا كلاسيكيا في الموضوع[4]، يعزو هايدغر سيادة الموقف الطبيعي من التقنية إلى أن مساءلته تتطلب مساءلة الميتافيزيقا وأزواجها. فما دمنا نؤول التقنية انطلاقا من علاقة النظر بالعمل، والنظرية بالممارسة، وما دمنا ننطلق من الفصل الأوّلي بينهما، فلا يمكن للموقف التلقائي أن «يزعجنا» ولا أن يوقظ تفكيرنا.

ولكن لماذا الانطلاق من هذا الفصل؟ بالضبط كي نتبين أن التقنية ليست هي العلم المطبّق، وأن صلبها لا يكمن في استعمال الآلات، وأنها ليست آلة عظيمة تضم أجهزة وأساليب للتنظيم وأنماطا للعمل، وخلاصة القول كي نتبين أننا نكون «في» التقنية من غير أن نكون أمام آلات.

وحتى إن ظللنا «أمام» آلات فإننا نكون «في» التقنية. ذلك أن الآلية بمعناها الحديث ليست مجرد تطبيق للعلم. إنها حلول لممارسة جديدة. ليست ماهية الآلية تحويلا للأداة إلى آلة بقدر ما هي قائمة في الآلة ذاتها، تلك الآلة التي ليست آلة إلا بمقدار ما فيها من رياضيات. الآلة آلة باطنيا وانطلاقا من الجدة النوعية للمعرفة المستخدمة، وليس خارجيا وكتطبيق للمعرفة. الآلة «تنطوي» على نظرية ولا تكتفي بتجسيدها.

إن المعرفة التي بفضلها اتخذت الممارسة شكلا آليا هي الرياضيات. إنها المعرفة التي أصبح فيها الوجود ذا طبيعة رياضية. يتعلق الأمر بمعرفة «تجعلنا سادة على الطبيعة وممتلكين لها». إرادة المعرفة هنا إرادة قوة. والعلم ذاته لم يصبح رياضيا إلا

4. Martin Heidegger, « La question de la technique », in *Essais et Conférences*, Gallimard, coll. « Tel », Paris, 1997, pp. 9-48.

بالارتباط مع هذا الصراع وبغية السيطرة. للعلم إذا صبغة تقنية. لهذا غدا الحديث اليوم عن أمر واحد موحد هو «التقنوعلم» الذي يجعل الانكشاف يتعلق بالطبيعة، ليس كانفتاح وفيزيس، وإنما كأهم مستودع للطاقة. وإنسان عصر التقنوعلم مدعو إلى هذا الكشف. وسلوكه هذا يتجلى في ظهور العلم الحديث. إن شكل التمثل الخاص بهذا العلم يطارد الطبيعة ويعتبرها بمثابة مركب من القوى قابل للحساب الرياضي. ليست الفيزياء الحديثة فيزياء تجريبية لأنها تطبق على الطبيعة آلات من أجل فحصها. العكس هو الصحيح. فلأن الفيزياء، مسبقا وكنظرية خالصة، تجبر الطبيعة كي تظهر مركبا من القوى قابلا للحساب الرياضي، أمكن للتجريب أن يمحصها. التقنوعلم لا يطبق هنا على طبيعة محايدة ما ارتأه، إنه منذ البداية يكون أمام موضوع من صنع التقنية. فضلا عن هذا فإن المعرفة العلمية ذاتها يتم التعامل معها بنفس الأسلوب التقني الذي يتم به التعامل مع الكائن عموما من حيث ينظر إليه كطاقة تختزن رصيدا من المعلومات تكون رهن الإشارة وتحت الإمرة.

ما أبعدنا إذاً عن التقنية كمجرد تطبيق، مادامت التقنية تغدو بفضل ما تقدم نمطا لتجلي الموجود. إنها الكيفية التي يختفي فيها الوجود ليظهر كمستودع. والأهم أن الإنسان ذاته، شأنه شأن العلم، يشكل هو كذلك جزءا من هذا المستودع. وبما أن الواقع الفعلي يمثل هنا في وحدة الحسابات التي تنقلها التصاميم والمخططات، فإن الإنسان يحشر في هذه الوحدة والانسجام، ويمتد الموجود في غياب الاختلاف، ذلك الغياب الذي يستجيب لمبدأ الإنتاجية. ورغم أن هذا المبدأ يظهر أنه يؤدي إلى نظام تراتبي، إلا أنه يقوم، أساسا، على غياب كل تراتب، من حيث إن مرمى الإنتاج ليس إلا الفراغ الموحّد.

هذا الفراغ الموحّد، هذا الغياب للاختلاف هو الذي يوجد وراء كل تلك الظواهر التي أشرنا إليها في البداية، هو الذي يوحدها ويمكن أن يكون الاسم المشترك بينها، هو الذي يتسرب إلى ثقافاتنا إن حق لنا بعد أن نستعمل صيغة الجمع بهذا الصدد،

وهو الذي يستورد مع الآلات ونماذج التنمية ومخططات التنظيم فيحدد أسلوب تفكيرنا وطرق عملنا ونمط وجودنا.

4. التّسَامُح
اختلافٌ معَ الآخر، واختلافٌ مع الذّات

لا بأس أن نستهل حديثنا بإبداء بعض الملاحظات التمهيدية:

الملاحظة الأولى هي أننا لن نخوض هنا في تدقيق المعنى اللغوي للكلمة، ولن نتساءل عما إذا كان اللفظ العربي يدل بالفعل عما أحالت إليه الكلمة الأجنبية توليرانس وما تحيل إليه الآن، إيمانا منا بأن المسألة ليست فحسب قضية ترجمة وتحريف، وتسليما بأن المفاهيم، عندما تخرج عن بيئتها، لا بد وأن تغير من دلالاتها ومقاصدها نتيجة لظرفية التلقي فتحمّل حمولات ربما لم يكن لها بها عهد. يكفينا إذن أن يحيلنا اللفظ العربي، عند استخدامه أو سماعه، إلى مفهوم التوليرانس، حتى وإن كان ما زال يحفظ الدلالات التي استمدها من أصوله[5].

لا يعني ذلك، وهذه هي الملاحظة الثانية، أننا ننفي قيمة تلك الدراسات التي تروم الكشف عن المنطق الذي تخضع له عمليات التأويل، والتي تسعى لمتابعة نشأة المفاهيم وانتقالها وهجرتها لأوطانها ولغاتها. وغير خافية الأهمية التي تكتسيها متابعة السبل التي انتقل عن طريقها مفهوم التوليرانس إلى فكرنا العربي المعاصر،

5 أنظر بهذا الصدد المقال الثري لسمير الخليل «التسامح في اللغة العربية» ضمن **التسامح بين شرق وغرب**، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، 1993.

لمعرفة الكيفية التي حاول أن يوظفه بها دعاة الإصلاح الذين ذهب بعضهم إلى الإشادة به واعتباره مفتاح التحديث الفكري والسياسي، وذهب بعضهم الآخر إلى القيام ضده واعتباره مدعاة إلى زرع الشتات والفرقة بين أفراد الأمة.

ويكفينا هنا ذكر اسم فرح أنطون الذي تحمس للمفهوم، وأبرز أهميته كأداة للتحرر من التعصب و معاداة الآخرين، واسم الأفغاني الذي اعتبر أن امتداح التسامح الذي يلوح به مفكرو الغرب هو «دعوة تخفي قصدا معينا وهو النيل من وحدة الأمة»[6]، لذا فهو يدعونا أن نرفع في وجه هذا المفهوم شعار «التعصب» الذي يلح أن يرجع به إلى أصله اللغوي ويشتقه من العصبية أي «الوحدة التي هي مبعث مبادرة الأمة و مدافعة الأجنبي»[7].

واضح أن الأفغاني لا يقصد هنا التسامح كمبدأ، كمفهوم في ذاته، وإنما «يقلب الدلالة والمعيار، كما بين أحد الدارسين[8]، ليحكم عليه من موقعه كمسلم» يعيش ظرفية الاحتلال الأجنبي.

بيد أن هذا الوقوف عند الظرفيات، وهذا الكشف عن منطق التأويلات، لا يتنافيان، في نظرنا، مع التوقف عند الحمولة الفلسفية للمفهوم، وبالضبط لتخليصه من الرواسب اللاهوتية والأخلاقية التي ظلت عالقة به، ورفعه إلى مستوى التصور الفلسفي. مما لا يعني مطلقا أننا نخرج المفهوم من سياقاته التاريخية. فنحن نعرض له من حيث إنه غدا أساسا في الإعلانات العالمية لحقوق الإنسان، بل ربما أحد أهم الأسس الفكرية التي تقوم عليها الحياة المعاصرة.

الملاحظة الثالثة هي أن هذا المفهوم، الذي لا ينبغي أن ننسى أنه تولد خلال حركة الإصلاح الديني الأوروبية، ليعبر عن تغير في الذهنية نتج عن علاقة جديدة هي علاقة الاعتراف المتبادل بين القوى التي استمرت تتصارع طوال

6. علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، دار التنوير / المركز الثقافي العربي، بيروت، 1985، ص. 117

7. نفس المرجع والصفحة.

8. نفسه.

القرن السادس عشر داخل الدين الواحد، إن هذا المفهوم ظل يحمل رواسب الإشكالية الدينية التي نشأ في حضنها، والتي جعلت منه، قبل كل شيء نداء «للمحبة والرحمة والإحسان للناس بعامة»[9]. صحيح أنه لم يلبث أن شحن فيما بعد بحمولات تجاوزت الحقل الديني لتطال المجال السياسي والاجتماعي والثقافي، فأدى في النهاية إلى التسليم بالحق في الاختلاف في الاعتقاد والرأي، والاعتراف للفرد-المواطن بالحق في التعبير داخل الفضاء المدني عن الآراء الدينية والسياسية والفلسفية التي يختارها، وليغدو دعامة من دعائم الحداثة السياسية والفكرية. ولا بأس أن نذكّر هنا بمساهمات مفكرين أمثال سبينوزا وروسو وڤولتير في اغتناء المفهوم وتوسيع حقول استعماله. كتب سبينوزا متسائلا في الفصل الأخير من **رسالته في اللاهوت والسياسة**: «إن أسوأ موقف توضع فيه الدولة هو ذلك الذي تبعث فيه إلى المنفى بالشرفاء من رعاياها وكأنهم مجرمون، لا لشيء إلا لأنهم اعتنقوا آراء مخالفة لا يستطيعون إخفاءها»[10]، وكتب روسو في **العقد الاجتماعي**: «يخطئ في نظري أولئك الذين يفصلون بين اللاتسامح المدني واللاتسامح اللاهوتي. فهذان النوعان لا انفصام بينهما. إذ من المتعذر العيش بسلام إلى جانب من نعتقد أنهم هالكون. فإذا أحببناهم وقبلناهم نكون قد غلطنا في حق الإله الذي عاقبهم. فلا بد إذن من أن يردوا أو يعذبوا. فحيث يكون اللاتسامح الديني مقبولا، يكون من المتعذر ألا تتمخض عنه نتائج مدنية. وحالما تتمخض عنه هذه الآثار تزول عن هيئة السيادة سيادتها حتى في الأمور الدنيوية، عندئذ يغدو الكهنة أرباب السيادة الحقيقية، ولا يكون الملوك إلا ضباطا لهم»[11].

لكن على رغم هذا التوسع لدلالات اللفظ، إلا أنه ظل دائما مرتبطا بمفاهيم المحبة والإحسان. الأمر الذي حال دون فعاليته حتى عند من يعتبرون أنفسهم

9 جون لوك، **رسالة في التسامح**، ت. عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، 1988، ص. 65.

10 باروخ سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ت. حسن حنفي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971، ص. 451.

11 جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، ترجمة بولس غانم، مع بعض التعديل، المكتبة الشرقية، 1972، ص. 184.

ناحتوه ومولدوه. ويكفي أن ننتبه إلى ما يعرفه الغرب المعاصر،سواء في علاقته بمستعمراته السابقة، أو بالأقليات المتعايشة معه من مظاهر اللاتسامح، كي لا نقول التعصب والعنصرية، حيث يشكل عدم الاعتراف بالآخر، وبالخصوصيات الثقافية صفات ملازمة لكثير من المواقف. مما يستوجب في نظرنا ضرورة إرساء المفهوم على أسس فلسفية حتى لا يظل فحسب مجرد إلزام أخلاقي، وحاجة تفرضها الضرورات السياسية والقانونية، وكي ينتقل من مجرد التكرم و السخاء إلى الاعتراف بالحق، بل إلى احترامه.

هذا الارتفاع باللفظ من مجرد الدلالة على التحمل والتقبل لواقع مفروض، إلى مستوى الحق والمشروعية يستلزم نحت مفهوم يقوم على أسس عقلانية تسمح لنا بحد أدنى من الإجماع. والحال أن المفهوم ما زال، في نظرنا، مدار خلافات جوهرية. فإذا كان الكل يجمع اليوم على أن التسامح هو قبول الاختلاف، إلا أن الخلاف يبدأ في تحديد مفهوم الاختلاف ذاته. ذلك أننا نستطيع أن نميز بين مفهومين عن الاختلاف يقابلان مفهومين عن التسامح:

- هناك التسامح الذي يتقبل الآخر لأنه لا يبالي به، ويقبل الاختلاف بعدم أخذه بعين الاعتبار،

- وهناك التسامح كانفتاح على الآخر في اختلافه، واقتراب منه في ابتعاده.

يُكرّس المفهوم الأول مفهوما عن التسامح أقرب إلى اللامبالاة، وعن الاختلاف كمجرد تميّز وتمايز، بينما يسعى الثاني إلى أن يجعل من التسامح انشغالا بالآخر، ومن الاختلاف اقترابا منه وانفتاحا عليه. ذلك أن التمايز يعرض أمامنا متغايريْن في تباعد وانفصال وتدرج، أما الاختلاف فيضعنا أمام متخالفيْن مبعدا أحدهما عن الآخر، مقربا بينهما في الوقت ذاته. في التمايز تنتظم الأطراف وفق سلم عمودي متمايزة متفاضلة، أما في الاختلاف فهي تمتد في خط أفقي متباينة متصالحة. التمايز يتم بين هويات متباعدة وكيانات منفصلة، أما الاختلاف فينخر الكائن ذاته ليضع

الآخر في صميمه.

في الاخـتـلاف «يـتـحـدد» الـكـائـن كـزمـان وحـركـة، ويصبح بفضله التعدد خاصية الهوية، والانتقال والترحال سمة الكائن، والانفتاح صفة الـوجـود. فهو إذ يبعد الأطـراف فيما بينها، **يبعد كـلا منها عـن نفسه.**

ليس التسامح إذن عدم اكتراث بالآخر و «لامبالاة» به Indifférence، لكنه ليس كذلك، وكما يقال، تقبلا لكيفيات مغايرة في التفكير والسلوك **دون المصادقة عليها**، أو مع غض الطرف عما يجعلها تخالفنا. ربما ابتدأت فكرة التسامح انطلاقا من هذا المفهوم، وهو ما نجده حتى عند بعض المؤسسين. كان هؤلاء يقولون: إذا لم تستطع أمام الشر حيلة، فتغاض عنه، حتى إن كنت تراه كذلك، فذلك هو السبيل لتحمّل الآخر والعيش إلى جانبه. واضح أن من شأن هذا الفهم أن يوقعنا في **نسبية ثقافية** تصدر أساسا، لا عن عدم إقرار برأي الآخر، وإنما عن الانطلاق من أن الأنا تضع نفسها جهة الحقيقة والخير، مبدية نوعا من **التساهل** (وهذا هو اللفظ الذي عبر به منذ بداية القرن الماضي فرح أنطون عن المفهوم) و«التنازل»، كي لا نقول «التغاضي»، إزاء الآخر، متحملة (كما يقول الاشتقاق اللاتيني للكلمة: tolerare supporter) انزلاقاته وفروقه.

لن نتخلص من هذه «النسبية» الثقافية إلا إن نحن سلمنا بأن الاختلاف الذي يقوم عليه التسامح، قبل أن يعني الآخر، فهو يعني الذات، قبل أن يكون حركة توجهنا نحو الآخر، فهو حركة تبعدنا عن ذواتنا، فتحول بينها وبين التعصب لرأي، والتشبث بمنظور، والتعلق بنموذج، وتمنعها من أن تضع نفسها جهة الحقيقة والخير والجمال، وتضع الآخر حيث تراه هي في الضفة المخالفة.على هذا النحو يغدو التسامح تسامحا مع الذات قبل أن يكون تسامحا مع الآخر، وسيتنافى من ثمة مع كل وثوقية وتعصب و«انشغال» بالذات.

تساءل ڤولتير في **القاموس الفلسفي**: «ما هو التسامح؟» فأجاب: «إنه وقف على

كينونتنا البشرية. كلنا ضعفاء وميالون للخطأ. لذا دعونا نتسامح مع بعضنا البعض، ونتسامح مع حماقات بعضنا البعض بشكل متبادل. وذلك هو المبدأ الأول لقانون الطبيعة. المبدأ الأول لحقوق الإنسان كافة»[12]. هذا التخطيء للذات قبل تخطيء الأخر، وهذا الإحساس بأن «علينا بشكل دائم أن نكون مستعدين لاكتشاف أننا قد أخطأنا» كما يقول كارل بوبر[13]، هو الذي يمكننا من أن نخالف أنفسنا ونكون على استعداد كي نقبل في أنفسنا آخر.

قد يقال، بل قيل بالفعل، إن لهذا التقبل والتفهم حدودا. وإن التسامح لا يمكن أن يظل بلا حدود. وقد أثبت التاريخ أن هناك أقليات غير مستعدة على الإطلاق أن تخالف نفسها، وبالأحرى أن تتقبل اختلاف غيرها. فما العمل إزاء هذه الأقليات اللامتسامحة؟

ذلك أننا إن لم نتسامح معها سنتنكر لمبادئنا، وإن تسامحنا معها نغدو مسؤولين عن نهاية التسامح.

معروف أن بعض المنظرين الكلاسيكيين، أمثال لوك وستيوارت ميل حسموا هذا الأمر، وأقروا بأن التسامح لا يمكن أن يكون من غير حدود. هناك ما لا يمكن التسامح معه، هناك حدود للتسامح. يطرح كارل بوبر على نفسه هذه المعضلة، لكنه قبل أن يحاول اتخاذ موقف إزاءها يضع بعض الشروط فيقول: «طالما ظلت هذه الأقليات اللامتسامحة تناقش وتنشر نظرياتها باعتبارها مقترحات عقلانية، يتوجب علينا أن نتركها تفعل هذا بكل حرية. بيد أن علينا أن نلفت انتباهها إلى واقع أن التسامح لا يمكنه أن يوجد إلا على أسس التبادل، وأن واجبنا الذي يقتضي منا التسامح مع أقلية من الأقليات، ينتهي حين تبدأ الأقلية أعمال العنف. وهنا يطلع سؤال جديد: ترى أين ينتهي السجال العقلي وتبدأ أعمال العنف؟»[14]. لا يجيبنا

12. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*

13. كارل بوبر، «التسامح و المسؤولية الفكرية» ضمن **التسامح بين شرق وغرب**، مرجع سابق الذكر، ص. 87.

14. المرجع نفسه، ص. 78.

بوبر عن هذا السؤال بشكل مقنع. وربما ما كان له أن يجيب، لأن سؤاله ينطوي في حد ذاته على فصل بين السجال العقلي وبين العنف ومقابلة بينهما. وهذا أمر نلفيه عند كثيرين غيره. ما يغفله هؤلاء أن بين أعمال العنف والسجال العقلي يقوم مستوى يتجلى فيه عنف من غير أن يتبلور في أعمال عنف، عنف لعله أشد عنفا من العنف المادي، وأعني العنف الرمزي. ذلك أن توقف السجال العقلي يعني سيادة الفكر الوثوقي. أي بداية عنف يسبق العنف المادي الذي يتجسد في أفعال. فالفكر الوثوقي لا يكون فقط عنيفا بما يترتب عليه من أفعال وما يصدر عنه من أقوال، وإنما بما هو ينْشدّ، أو لنقل بما هو يُشدّ إلى ما يَعتقد أنه طبيعة مسلم بها. «البداهة عنف» كما قال بارط. العنف هنا عنف بنيوي. وهو مبدأ وليس نتيجة. إنه نسيج الفكر الدوغمائي. الفكر الوثوقي عنيف بما هو وثوقي. وعنفه غالبا ما يتقوى ويتضاعف حينما ترتبط الوثوقية أيضا بالتشنج واحتكار الحقيقة وقمع الآراء المخالفة. إلا أن الوثوقي، قبل أن يرفض الاختلاف مع غيره، يبدأ بالامتناع عن الاختلاف مع نفسه، أو على الأصح، بالخضوع لاستحالة الاختلاف مع الذات والتسامح معها. فقبل أن يسد الوثوقي الأبواب على الغير، يسدها على نفسه، وقبل أن يمارس عنفه على الأخرين، يرزح هو نفسه تحت ضغط البداهة وعنفها.

لا ينبغي أن يفهم من هذا الردّ المتكرر لمسألة التسامح إلى الذات وإحالتها عليها، دعوة إلى إحياء الحمولة اللاهوتية والأخلاقية التي تولّد في حضنها المفهوم. فالأمر لا يتعلق بدعوة أخلاقية إلى نكران الذات وإلغائها، ولا بموقف أنطلوجي ينفي الهوية. فليس الهدف الوصول إلى حد لا نقول عنده أنا أو نحن، ليست الغاية أن يدفعنا قبول الاختلاف إلى محو الهوية، ليس الهدف نفي الوعي بالذات والشعور بالتمايز، وإنما الوصول إلى حيث لا تبقى قيمة كبرى للجهر بالأنا وإشهار الهوية وإبرازها في مقابل التنوع الذي نكون عليه.

ذلك أن التسامح يجعل التفرد ضعيفا أمام قوة التعدد، والتوحد ضيقا أمام

شساعة التنوع، والاقتصار على الأنا فقرا أمام غنى الآخر، والانطواء على الذات سدا أمام لانهائية الأبعاد الممكنة، والاستقرار عند مقام بعينه ضياعا أمام رحابة التنقل، والاقتصار على الحاضر المتحرك هزالا أمام كثافة الزمن.

التسامح طريقنا إلى الخروج والانفتاح على الآخر والحوار معه. يدعونا جاك دريدا إلى أن نعيد مساءلة مفهوم التسامح من جديد، لا اعتراضا عليه بل وفاء له. ذلك أن هذا المفهوم ربما لم يعد كافيا لتسليحنا بما يلزم لمقاومة العنف الهائج الذي يكتسح العالم، والذي يتخذ أشكالا متعددة ليس اقلها شانا شكلها الرمزي.

فلو نحن أعرنا انتباها إلى ما يجري من حولنا لتبين لنا أن زلزالا عنيفا قد أخذ يقوض الأوضاع التي اتخذ فيها التسامح شكله الأول منذ عدة قرون.

هاهنا يصر دريدا على تذكيرنا بالأصول الدينية لمفهوم التسامح: «فقد تركت الحروب الدينية التي دارت بين المسيحيين، أو بين المسيحيين وغير المسيحيين، بصماتها على كلمة التسامح، فالتسامح فضيلة مسيحية أولا وقبل كل شيء، أو قل فضيلة كاثوليكية على وجه الخصوص.»

ثم إن التسامح، مهما قلنا ومهما تحفظنا، يجيء دوما من جانب «الأقوى حجة». فهو دوما تأكيد لسيادة. فكأن المتسامح يقول: سأغض الطرف عن كثير من الأمور و سأفسح لك المجال في بيتي، إلا أن عليك أن تتذكر دائما أنك في بيتي.

بهذا المعنى فالتسامح نقيض الضيافة، أو هو «ما يضع حدا لها». فإذا أنا قرنت الضيافة بالتسامح وجعلت هذا شرط تلك، فمعنى ذلك أنني متمسك بالحفاظ على سيادتي ونفوذي وكل ما يتعلق بأرضي وبيتي وديانتي ولغتي وثقافتي... أنا أهب الضيافة وأفتح بيتي متسامحا، أي شريطة أن يلتزم الغريب بمعايير حياتي، إن لم يكن بثقافتي ولغتي وتشريعاتي. معنى ذلك أنني لا أتحمل «الضيف»، لا أتحمل الغريب والآخر، إلا في حدود معينة، إلا وفق شروط. فالتسامح ضيافة متخوفة، ضيافة متحفظة، ضيافة سيد لمسود، ضيافة حذرة غيورة على سيادتها، ضيافة

مشروطة. فهو إذاً ليس ضيافة.

ذلك أن الضيافة لا تكون كذلك إلا إذا كانت منفتحة على ما لا يمكن توقعه، إلا إذا كانت منفتحة على غرابة الغريب، إلا إذا كانت متقبلة للضيف وما يضيفه. إنها لا تكون ضيافة إلا إذا كانت زيارة، وليس تلبية لدعوة واستجابة لطلب.

فإذا كان التسامح ضيافة مقننة، ضابطة لقواعد الاستقبال، معقَّمة ضد فيروسات الآخر، مسلحة ضد ما فيه من غرابة، فإن الضيافة «الخالصة» انفتاح على ممكنات، ومخاطرة. إنها متطلعة لما في الغريب من غرابة.

يعترف دريدا أن مفهوم الضيافة الخالصة هذا «لا يمكن له أن يصبح بندا من بنود القانون أو السياسة»، إلا أن هذه الضيافة تظل مع ذلك، ورغم ما يبدو في الأمر من مفارقة، «هي الشرط الأساسي لما هو سياسي ولما هو حقوقي». فالسياسة والحقوق، بل الأخلاق ذاتها لا يمكن أن تكون بلا ضيافة. والتسامح، أي الضيافة المشروطة، لا بد وأن يقترن بالضيافة اللامشروطة. وأنا لا أستطيع أن أفتح باب بيتي للاستضافة من غير «تسجيل الشيء غير المشروط في نسق معين للشروط».



5. التَّرجمَة والفلسفَة في العالَم العرِبي

أعتزم في هذه العجالة الدعوة إلى إعمال الفكر في هذه الحركة النشطة المحمودة التي تشهدها بعض المؤسسات وبعض بيوت الحكمة، والتي تتنافس فيها أقطارعربية غير قليلة لتوفير النصوص الفلسفية الكبرى للمشتغلين بالفلسفة في عالمنا العربي.

ليس من الضروري بطبيعة الحال أن نؤكد على أهمية هذا النشاط الثقافي الهام الذي يوفر للمترجمين الشروط المادية الضرورية التي بدونها لن تقوم للترجمة قائمة.

لذلك فنحن لسنا في حاجة إلى أن ننبه أننا لا نتوخى هنا التقليل من أهمية حركة الترجمة هاته. إلا أننا نرى أن ذلك لا يعفينا من مواكبة التفكير في حدود هذه الحركة لإثبات مالها وما عليها. فلا مفر لترجمة النصوص الفلسفية من إبراز الفلسفة الكامنة وراء العملية، وتحديد المفهوم الثاوي عن الترجمة وعن الفلسفة في الوقت ذاته.

لا بد في البداية أن نشير أن هذه الحركة جاءت لتصحح «أخطاء» مرحلة سابقة قد يرى فيها البعض أنها لم تكن إلا مرحلة طبعتها عقلية «البريكولاج»، واقتصر فيها المترجمون على تناول ما «تحت أيديهم» من مؤلفات، وتوظيف ما يستعملونه من لغات، واستخدام ما يتوفرون عليه من إمكانيات. لذا فما يبدو منطلقات أساسية

لحركة الترجمة البديلة هاته هو اسنادها الترجمة الى أهل الاختصاص، وحرصها الشديد على ألا تتم الترجمة الا عن اللغة الأم، وأن تبدأ أساسا بأمهات الكتب وعيون المصادر. والظاهر أن ما «تراكم» حتى الآن لخير دليل على التزام الساهرين على هذه الترجمات بكل تلك المبادئ. ويكفي على سبيل المثال أن نلقي نظرة سريعة على منجزات «المنظمة العربية للترجمة» في مجال الفلسفة حتى نتأكد من صحة ما أشرنا إليه. فقد استطاعت تلك المنظمة أن توفر للقارئ العربي عناوين أساسية في تاريخ الفلسفة على اختلاف مدارسه واتجاهاته.

ولكن، هل تكمن «مهمة المترجم» في أن يوفر للقارئ أمهات النصوص؟ ولنقتصر هنا على مجال الفلسفة مادمنا بصدد الحديث عنه بالأساس، هل تكمن مهمة المترجم في أن يضع بين يدي المشتغلين بالفلسفة أمهات الكتب؟ وهل يمكن لترجمة النصوص الفلسفية أن تتم بمعزل عن مخاض فلسفي؟

أشرنا منذ قليل إلى محاولات الترجمة التي كانت تتم فيما سبق، الظاهر أنه مهما قلنا عما كان يشوب تلك المحاولات من عيوب إلا أننا لا نستطيع، على رغم ذلك، أن ننفي أنها كانت تتم في خضم مخاض فلسفي، فلا اختيار النصوص ولا انتقاء المصطلحات، كل ذلك لم يكن ليتم بمعزل عن جدال ثقافي عام. بعبارة موجزة فإن الترجمة لم تكن آنئذ لتتم بعيدا عن الانشغال الفلسفي.

كنا ننقل في الأغلب عن غير اللغات الأم، عن لغات وسيطة كما يقال، إلا أن نقلنا ذاك كان لا ينفصل عن مخاض فلسفي أو همّ فكري على الأقل. كانت الترجمات على علاتها تواكب جدالا ثقافيا عاما. ترجمنا بعض نصوص ديكارت، إلا أن ذلك كان يدخل في سياق انشغال ثقافي لم يكن ينحصر في مجال الفلسفة وإنما كان يطال ميدان الأدب ومنهج دراسته. نقلنا بعض نصوص ماركس وفرويد عن الفرنسية والانجليزية، إلا أننا تجادلنا كثيرا وترددنا طويلا في توظيف كلمات وفي ترجمة مفهومات ونقل مصطلحات. لنذكر على سبيل المثال ترددنا في استعمال

ألفاظ مثل التجاوز والتشيؤ والاغتراب والاستلاب والوعي الزائف بالنسبة لبعض نصوص هيغل وماركس، أو كلمات الكبت والدافع والنكوص والإنكار بالنسبة لبعض نصوص فرويد... لا نلمس اليوم نوعا من هذا الجدال عند من ينقلون نصوص هيغل أو هوسرل أوهايدغر. أو لنقل على الأصح ان نقل هؤلاء إلى اللغة العربية لا يتم في سياق استثمار فكري لمتونهم.

ربما لا يرجع الأمر هنا فحسب إلى الطابع المؤسسي الذي أخذ يسم الترجمة في عالمنا العربي، وإنما إلى مفهوم الترجمة ذاته الذي تفترضه هذه الممارسة. ذلك أن الترجمة تطرح هنا بمعزل عن مخاض فكري، وتفهم أساسا على أنها نوع من التهييء للنصوص الكبرى كي تغدو متيسرة للقارئ العربي الذي ينوي الاشتغال بالفلسفة والذي يعتزم إعمال الفكر في تراثها. الترجمة هنا عملية تمهيدية. إنها مثل التحقيق تسعى لتوفير النص لمن يعتزم إعمال الفكر فيه. وهي تسعى أن تضع «بين يدي» القارئ العربي أمهات النصوص. فهي إذن لحظة سابقة ممهدة لكل تفلسف. ما تهدف إليه هو إيجاد النص في لغة عربية، حتى وإن تطلب الأمر أن يقبع في قاعة انتظار إلى أن يحين وقت استخدامه، والاشتغال به وعليه.

لكن ماذا لو كانت نصف عملية التفلسف تكمن في فعل الترجمة ذاته؟ إذا كانت الفلسفة حوارا فهي بالأولى حوار بين نصوص وبين لغات. بهذا المعنى لا يمكن الفصل بين لحظتين: لحظة إعداد النص وترجمته، ثم لحظة استخدامه والتفكير فيه. إذا كان معظم الفلاسفة المعاصرين مترجمين، فليس ذلك سعيا منهم الى توفير نصوص، وإنما وعيا منهم أن ترجمة النصوص الفلسفية واعادة ترجمتها من صميم الممارسة الفلسفية. لا أعني بذلك فحسب أن هايدغر وفوكو وآلتوسير ولاكان ودريدا وبوفري وريكور، لا أعني فحسب أن كل واحد من هؤلاء يرتبط اسمه بمصنف نقله الى لغته، وإنما بأن كلا منهم لم يفتأ يعدل ترجمات النصوص التي كان يستثمرها. إن كلا من هؤلاء كان يعيد النظر في ترجمة النص عندما كان يعيد قراءته. أو لنقل

بالأولى إنه كان يعيد قراءته باعادة ترجمته.

لقد اعتقدت المؤسسات التي أوكلت إلى نفسها السهر على الترجمة أن قضية الفلسفة عندنا هي غياب النصوص الكبرى، وأن ترجمة النصوص وتوفيرها بلغة عربية تنقل عن اللغة الأم هو السبيل الأضمن لحل تلك المعضلة. بيد أن ترجمة أمهات الكتب الفلسفية لا تكمن في إعدادها كي تكون موضع تفكير، إنها ليست تحقيقا لكتب واقتراحا لمصطلحات. بل هي إعمال فكر وإعادة تأويل فإعادة ترجمة.

ثم إن مسألة ترجمة النصوص الفلسفية لا تقتصرعلى ندرة ما نقل إلى العربية من الأمهات، وإنما تتعدى ذلك إلى ما عبّر عنه أحد مترجمينا الكبار عندما اشتكى بـ«أن ترجماته ولدت ميتة». لقد سبق لبعض مترجمينا أن نقلوا نصوصا أساسية في مجال الفلسفة، وهذا الذي أومأنا إليه كان ينقل عن اللغات الأم، إلا أن تلك النصوص لم تلق استجابة في سوق التبادل المعرفي: فلم تدخل في شبكات فكرية وعلائق أخرى، ولم تثر انتقادا ولم تُستثمر ولم توظّف. وليست قليلة الأمثلة التي تؤكد ذلك. ويكفي أن نذكر ترجمات بعض مؤلفات فرويد على يد مصطفى صفوان وزيور وسامي علي، وترجمة بعض مؤلفات لوك وروسو، إلى غير ذلك من الترجمات المهمة كرسالة سبينوزا ورسالة فتغنشتاين وحفريات فوكو. وهي ترجمات أصبح من المتعذر حتى الحصول عليها شعورا من ناشريها ربما بلا جدوى إعادة النشر.

على هذا النحو فإن ترجمة النصوص الفلسفية لا يمكن إلا أن تتلبس الممارسة الفلسفية ذاتها، ولن تعود الترجمة مجرد فعل في تلك النصوص، وإنما تغدو تفاعلا معها، لن تعود تفكيرا في تلك النصوص، وإنما تفكيرا بها. لعل هذا هو ما يفسر كون الترجمة الفلسفية تظل عملية لامتناهية حتى داخل اللغة الواحدة. فما دام النص الفلسفي موضع فكر فهو يترجم وتعاد ترجمته. ويكفي أن نذكر أقرب مثال إلينا، وهو نقل النصوص الألمانية إلى اللغة الفرنسية.

تتمخض عن ذلك نتيجتان: أولاهما أن الترجمة ليست مسألة مؤسسة فحسب. لا يمكن للترجمة، وترجمة الأمهات الفلسفية أن تسند فقط إلى منظمات وقطاعات وزارية و«بيوت حكمة» تراكم النصوص الكبرى في رفوف المكتبات. «بيوت الحكمة» هنا هي، أولا وقبل كل شيء، الممارسة اليومية لمن يشتغل بالفلسفة ومن يشغل باله بها. الترجمة الفلسفية، مثل الفلسفة، همّ فكري ومعاناة من «يفلح» النصوص ويعشق اللغة ويرعى صقلها وصفاءها. ربما لا يمكنها أن تستغني ماديا عن المؤسسات والمنظمات، إلا أنها لا يمكن البتة أن تتم خارج «مختبرات» الفكر، وبعيدا عن قاعات الدرس وفضاءات «الإنتاج» الفلسفي.

النتيجة الثانية تتجاوز مسألة الترجمة كي تطال قضية الفلسفة ذاتها وشكل ممارستها في عالمنا العربي. فما دامت علائقنا بالنصوص الكبرى علائق لا تتعدى الفضول المعرفي، فإننا سنظل نتوهم أن تملّك تلك النصوص يتحقق بمجرد نقلها إلى لغتنا دون بذل جهد متواصل لانفصالنا عنها، وإذكاء حدة التوتر بيننا وبينها.

6. في ما لا يقبلُ الترجمَة
De l'intraduisible

«لا يحيا النص إلا إذا بقي ودام، وهو لا يبقى ويتفوق على نفسه إلا إذا كان في الوقت ذاته قابلا للترجمة وغير قابل. فإذا كان قابلا للترجمة قبولا تاما فانه يختفي كنص وكتابة وجسم للغة. أما إذا كان غير قابل للترجمة كلية، حتى داخل ما نعتقد أنه لغة واحدة، فانه سرعان ما يفنى ويزول.»

جـاك دريـــــــدا. Survivre/Journal de bord, pp. 147-149

«..أن ننزل إلى أغوار ما لا يقبل الترجمة، وننصاع لرجته من غير أن نعمل على التخفيف من حدتها، حتى يهتز فينا الغرب بأكمله، وتنهار حقوق اللغة الأبوية.»

رولان باراط L'empire des signes. Paris. Flammarion, coll. « Champs », 1984, p11.

تصوران عن الترجمة يتمخض عن كل منهما تحديد معين **لما لا يقبل الترجمة**:

التصور الأول يقر منذ البداية بأن الترجمة ممكنة، لكن قد تعترضها عثرات وتواجهها صعوبات وتقف في وجهها حواجز تجعلها عسيرة بله متعذرة في بعض الحالات. أما الثاني فيرى، بدءا، أن الترجمة متعذرة وعسيرة، إلا أنها ضرورية على رغم ذلك. إنها استحالة ينبغي اختراقها، وعقبات ينبغي تخطيها، وصعوبات تجب مواجهتها، ومحظور يتعين ارتكابه.

بينما ينطلق التصور الأول من تفاهم مفترض، وتقارب مبدئي، يفترض الثاني سوء تفاهم أصلي un malentendu originaire، وتعددا واختلافا مبدئيين.

يسلم التصور الأول بأن الإمكانية من وراء المترجم وبأن الاستحالة أمامه، أما الثاني فيرى عكس ذلك. في التصور الأول الإمكانية مبدأ والاستحالة منتهى، أما في الثاني فالاستحالة هي المنطلق. مقابل استحالة الممكن، هناك إمكانية المستحيل.

ماذا يعني **ما لا يقبل الترجمة** l'intraduisible في الحالتين كلتيهما؟ قبل محاولة الإجابة عن هذا السؤال لابد أن نقر بأن هذا المفهوم لا يتخذ الأهمية ذاتها، وربما لا يترجم الترجمة ذاتها عند التصورين كليهما. فالتصور الأول لا يكاد يولي مفهوم **ما لا يقبل الترجمة** أهمية، ما دام يضعه خارج عملية الترجمة أو على هامشها وفي حدودها. فهو عنده ما تقف عنده الترجمة وتتوقف إمكانيتها، إنه **ما لا يمكن ترجمته**. أما التصور الثاني، فما دام ينظر إلى الترجمة على أنها غزو واكتساح، وعِراك موجه ضد مقاومة ملازمة، فإنه يرى في **مالا يقبل الترجمة** النقاط التي تتجلى فيها أعراض الاختلاف بين اللغات والثقافات، الأمر الذي لا يعني أن إمكانية التقارب مستحيلة، وأن ما لا يقبل الترجمة هو ما لن يترجم قط، وإنما هو ما **لن ننفك عن ترجمته**. إنه إذن ليس مالا يمكن ترجمته، وإنما ما يمكن ترجمته بكيفية لامتناهية L'infiniment traduisible.

يعطي هذا التصور إذن لمفهوم **ما لا يقبل الترجمة** أهمية بالغة، ويدخله في

خضم العملية، ويفهمه على أنه ما نفتأ نترجمه، أوعلى حد تعبير أحدهم **ما نفتأ لا نترجمه**. C'est ce qu'on ne cesse pas de (ne pas) traduire. استعمال الفعل «ما فتئ» يفرض علينا أن ندقق تحديدنا الأوّلي لما دعوناه تصورا ثانيا. فالظاهر أن عدم القابلية حسب هذا التصور ليس مجرد منطلق ومبدأ، وإنما هو يواكب عملية الترجمة ويصاحبها، إنه ما يتخلل عملية الترجمة، فيجعل ما يقبل الترجمة من صميم ما لا يقبل. لنقل إنه يفكك الثنائي: intraduisible/traduisible أي يجعل الطرفين يبتعدان عن بعضهما في اقتراب. فبينما يفصل التصور الأول بين هذين الطرفين ويرمي بما لا يمكن ترجمته بعيدا عن العملية، ويضعه على عتبتها، بينما يعلي التصور الأول من أحد طرفي الثنائي، يقارب الثاني بين الطرفين، الما يقبل والما لا يقبل، ويجعل ما ينبغي ترجمته هو بالضبط **ما لا يقبل**، أي ما يبدي تمنعا ومقاومة وعنادا وغرابة.

ثم إن تحديد **ما لا يقبل الترجمة** على أنه ما يفتأ لا يترجم، يجعل عملية الترجمة في انفتاح لامتناه وتوتر دائم. ولعل هذا من أهم ما يميز هذا التصور عن الآخر. فبينما يطرح الأول عملية الترجمة داخل زمانية منغلقة وعلاقة مهادنة، فإن هذا التصور يفتحها على المستقبل، ويجعل ما يمكن ترجمته عالقا **على الدوام** بما لا يمكن، قائما على الرغم منه، كما يجعل النص يحيا في ترجماته حياة لامتناهية. بل إنه يرى في عدم انفكاك ما لا يترجم عن الترجمة انتصارات متلاحقة (أو إن شئت فقل هزائم ما تنفك تتجاوز)، وإعادة اكتشاف لا تنفك تتجدد للنص المترجَم وللغة الوصول، ليعترف ضمنيا بالحاجة الدائمة إلى الأصول والرجوع إليها والاستئناس بها، ويؤكد أن الترجمة إبداع متواصل، وأنها حركة دائبة بين المايمكن والما لا يمكن، وأنها لا يمكن أن تكون الآخر ذاته le même de l'autre، وأن النص المترجم ما يفتأ يعلق بترجمته، وأن كل ترجمة تظل شفافة لا تستبعد النص المترجم ولا تصبح بديلا عنه.

إن الترجمة، حسب هذا التصور، هي التي تنفخ الحياة في النصوص وتنقلها من ثقافة إلى أخرى، والنص لا يحيا إلا لأنه قابل للترجمة، وغير قابل **في الوقت ذاته**. فإذا كان في الإمكان ترجمة نص ما ترجمة نهائية، فإنه يموت، يموت كنص وكتابة. إذ أن المحاكاة الأمينة تقضي على عمل الترجمة من حيث إنها تؤقلمها، وتنزع عنها امتياز الالتباس وعدم الاستقرار، الذي قد يرقى بعدة مؤلفات مترجمة إلى مستوى المؤلفات الرائعة.

إذا سعت الترجمة إلى أن تكون نهائية، وتضع نسخة طبق الأصل، وتجعل من اللغة المترجمة مرآة تعكس النص الأصلي حاسمة في ما يقبل وما لا يقبل، فاصلة بينهما فصلا مطلقا، رامية بما لا يمكن ترجمته خارج العملية بعيدا عنها، فإنها تكون قد استعملت حالة معينة للغة، تلك الحالة التي لابد وأن تتحول. فأداة الترجمة لغة حية ومرآتها لابد أن تنكسر. بهذا المعنى، فالمترجم مبدع في لغة أخرى، أو على الأصح مبدع في اللغة. ومن أجل ذلك، فلا يكون عليه أن ينقل النص وينسخه، ولا أن يهتم بتبليغ معناه الأصلي؛ إذ لا علاقة للترجمة بالتبليغ والإخبار. إن مهمة المترجم، كما قال بنيامين، هي أن يسمح للنص بأن يبقى ويدوم، وفي هذا البقاء الذي لا يستحق هذا الاسم إن لم يكن تحولا وتجددا، يتحول النص الأصلي، أي أنه ينمو ويتكاثر. فترجمات نص هي ما يشكل «تاريخه»، ولكنه تاريخ ينطوي على صراع واختلاف. وما يرمي إليه ما دعوناه تصورا أول هو اختزال هذا الاختلاف (اللغوي والثقافي والإيديولوجي) ورده إلى وحدة. فكأن مهمة الترجمة ليست أساسا إيجاد التوافقات وإنما إنعاش الاختلافات. إنها ليست استعاضة وتصالحا، وإنما عملية تفكير متواصلة.

لعل ما يجعل التصور الأول ينفي هذه المهمة، هو كونه ينطلق من مسلمات ربما كان أهمها أن اللغة ليست إلا أداة تواصل، وأنها ليست إلا غلافا عرضيا يُمكّن من نقل المفاهيم المتطابقة عبر الزمان والمكان. فإذا كان في استطاعتنا أن نتكلم لغة

أو نقرأها، فإننا نفهمها حسب رأيه، فنتفاهم فيما بيننا عن طريقها. والترجمة التي هي في هذه الحالة إيجاد المقابلات بين لغة وأخرى، هي أداتنا في التقارب والتفاهم. وإذا ما واجهنا صعوبات تحول دون ذلك، أوعزناها إلى عدم احترام قواعد اللغة والإخلال بمعانيها.

لن يظل وضع الترجمة ولا دورها على هذا النحو لو أننا سلمنا بأن الكلمات ليست أدوات منفعلة للتواصل، وأن اللغة ليست فقط أداة تواصل، وأنها تتمتع بقدرة على الفعل، فهي تضمر وتفصح، تفرق وتضم، تبهر وتفتن. كما أنها تنتقل عبر ذوات تتحول بتبدل الأزمان وتغير الأمكنة. فالمعاني لا يمكن أن ترد، والحالة هذه، إلى البنيات اللغوية الباردة، وهي لابد وأن تحشر الذوات الكاتبة والقارئة والمترجمة في خضم عمليات الكتابة والقراءة وإعادة القراءة والترجمة وإعادة الترجمة.

على هذا النحو فليس المشكل النظري الذي تطرحه ممارسة الترجمة إمكانية التكافؤ بين لغة وأخرى. وما المقاومة والعسر اللذان يفترضهما ما دعوناه تصورا ثانيا إلا علامة على ما يفلت من اللغة عندما لا تختزل إلى مجرد أداة للتواصل. إنه دليل على أن هوس المترجم ليس الوصل وخلق القرابة، ليس التهام الآخر وجره نحو الذات، وإنما الذهاب نحوه، وفتح النص، فتح الثقافة على آخرية الآخر، وإثراءهما عن طريق التلقيح باللغة الأخرى و«استضافة الغريب».

لا مفر للترجمة إذن أن تتم بين لغات تربط بينها علائق قوة. وما يعيب ما دعوناه تصورا أول هو أنه لا يعترف بقوة هذه العلائق، ولا يحاول أن يستثمرها ويدخل في عراك مع اللغة الأجنبية، لا لقهرها واستبعاد كل ما في النصوص يتنطع ويمتنع عن الرضوخ، والرمي به في دائرة ما لا يمكن ترجمته، وإنما لجعل عملية الترجمة عملية استشكالية. لا تحاول الترجمة هنا أن تتوقف عند «ما تتعذر ترجمته»، عند ما يمكن أن يشهد على غرابة وبعد ومسافة و«غيرية»، وبالتالي على امتناع سهل عن الرضوخ والانصياع. وهي لا تكون استراتيجية لتوليد الفوارق تفتح اللغة على «خارج»ـها،

وتفتح الغريب، بما هو غريب، على فضاء اللغة المترجمة.

كتب غوته: «علينا أن نفحص ما تستشعره أنفسنا إزاء العمل المترجم، ونرى إلى أي حد يكون في إمكان هذه القوة الحية أن تستثير قوتنا وتخصبها». المسألة إذن هي أن نتبين، ونحن نترجم، ما هو الممكن، وإلى أي مدى يمكننا أن نذهب بلغة الاستقبال؟ ما هي الليونة التي تسمح بها بفعل الإخصاب الذي تقوم به الترجمة؟ لفظ **الإخصاب** الذي يستخدمه غوته هنا يدل على مدى فعالية الترجمة التي تجعل اللغة المترجمة تفصح عن إمكانيات لا عهد لنا بها.

ليست الترجمة إذن انتقالا من محتوى دلالي قار نحو شكل من التعبير مخالف، وإنما هي نمو وتخصيب للمعنى بفعل لغة تكشف، بفضل عملية التخالف الباطنية، عن إمكانيات جديدة. فبعيدا أن تكون الترجمة مفعول غياب فهم manqueيسعى المترجم إلى ملء فراغه ،فإنها إبداع يأخذ نقطة انطلاقه في ما تعرفه اللغات من تعدد واختلاف .وفي هذا المعنى يوضح دريدا أن العمل المترجَم» لا يبقى مدة أطول فحسب ،بل يبقى ويرقى .«إنه يدوم ويرتقي ويتفوق على نفسهsur-vit ، يتفوق على إمكانيات كاتبه، ويمكن أن نضيف إمكانيات لغته الأصلية، إمكانيات نصه. كتب امبرتو ايكو: «كنت أشعر أن نصي يكشف، عند لقائه بلغة أخرى، عن إمكانيات وطاقات تأويلية طالما ظلت خفية غائبة عني».

بهذا المعنى تغدو الترجمة لعنة ورحمة في الوقت ذاته. إنها على حد تعبير دريدا bene وdiction mala، ولا شك أن هذا يقتضي منا إعادة قراءة أسطورة بابل كي نرى فيها دعوة إلى الترجمة انطلاقا من تعدد و شتات و بلبلة و خلط، و نعتبر أن الترجمة مستحيلة وضرورية في الوقت ذاته، وأنها بالضبط ما يجعل المستحيل ممكنا. ينطبق على الترجمة هنا ما يتوخاه البعض من السياسة من حيث إنها «عمل يهدف إلى أن يجعل المستحيل ممكنا».

على هذا النحو يغدو **مالا يقبل الترجمة** جزءا من الترجمة، ولكن ليس ما

يوجد على هامشها عند عتبة الممكن وحدوده، بل ما يجعلها ضرورة. فلأن هناك ما لا يقبل الترجمة، هناك ضرورة للترجمة. فلا استحالة إلا عند الطلب والسعي، ولا تمنّع إلا عند الرغبة والاشتياق، بل لا رغبة ولا شوق إلا حيث يغلب الصدّ والتمنع والإعراض.



7. الكتَابَةُ في لغةٍ أخرَى، كتابةٌ أُخرَى

سأحاول في هذا العرض الوجيز أن أطرق مسألة الترجمة من خلال الإجابة عن سؤال قد يبدو في الظاهر في غير حاجة إلى أن نتوقف عنده، أطرحه في بساطته وتلقائيته: إذا كان المرء قادرا على قراءة النص في لغته، فهل يكون في غنى عن ترجماته؟ هب أن فرنسيا مختصا في الفلسفة القديمة باستطاعته أن يطلع على نصوص أرسطو في لغتها اليونانية، فهل هو في غنى عن ترجماتها الفرنسية؟ وهب أنني، أنا القارئ العربي، أتمكن من دراسة نصوص الفلسفة الإغريقية في لغتها الأصلية، فهل أنا في غنى عن قراءة ما نقله أجدادنا إلى اللغة العربية؟ وافرض أنني أتمكن من دراسة نص ديكارت Discours de la méthode في لغته الفرنسية، فهل أنا معفى من اللجوء إلى ترجمة محمود الخضيري، وجميل صليبا، وعمر الشارني. ولنفترض أن في استطاعتي أن أطلع على نص فينومنولوجيا هيجل في لغته الأصلية، فهل أنا مثلا في غنى عن تفحص الترجمات الفرنسية للنص نفسه.

سيتردد بعضنا في الإجابة عن السؤال فيما يخص المثال الأخير إن كان قد قرأ مثلي أن بعض الدارسين الألمان يستعينون بترجمة هيپوليت لقراءة النص الألماني. ها نحن أمام حالة تظهر أن المسألة ليست بالبساطة التي تبدو عليها لأول وهلة، وأن

الأصل قد لا يغني عن الترجمات، مثلما أن هاته لا تغني عن الأصول. لعل هذا هو السبب الذي يدفع بعض الناشرين إلى نشر ما يطلقون عليه المنشورات مزدوجة اللغة، حيث يقدّمون للقارئ في الوقت ذاته الأصل وترجمته وجها لوجه. صحيح أن هناك من يرى بأن هذه المنشورات مزدوجة اللغة عاجزة عن تبرير ذاتها، إذ يبدو أنها لا تحدد بالضبط من تتوجه إليه. فإذا كان قارئها لا يحسن اللغة–الأصل فهو سيكتفي بالترجمة، وإن كان في استطاعته قراءة النص في لغته فقد يكون في غنى عن كل ترجمة.

إلا أن هذا الاعتراض لن يكون مقنعا إلا لمن يتسرع في البت في طبيعة العلاقة التي تربط النص بترجمته، أو ترجماته على الأصح، وهي على ما يبدو علاقة ألفة، أو علاقة وفاء، رغم ما يقال عن الترجمة من عدم وفاء. فإن كانت الترجمة تتمسك بهذا التساكن مع «نسختها» الأصلية، فلأن هناك حنينا لا ينفك عند النسخة لأن تعود إلى أصلها وترى نفسها في مرآته. ذلك أن ما يطبع النسخة هو إحساسها الملازم أنها لم تف الأصل حقه. بهذا المعنى فكل ترجمة، مهما كانت قيمتها، فهي دوما استشكالية. ربما لأجل ذلك يصر بنيامين في **«مهمة المترجم»**[15]، وفي غير ما مناسبة، على التشديد على أن الترجمة لا تغني عن الأصل. لا يعني ذلك أنها تظل دوما دونه، وإنما أنها لا يمكن أن تكون من دونه. إنها ما تفتأ تعلق به.

في **«أبراج بابل»**[16] يتوقف جاك دريدا طويلا عند معاني عنوان تمهيد فالتر بنيامين la tâche du traducteur الذي تسرعت منذ قليل بنقله إلى عبارة «مهمة المترجم» يقول: «إن هذا العنوان يشير ابتداء من لفظه الأول la tâche إلى المهمة التي أناطنا الآخر بها، كما يشير إلى الالتزام والواجب والدَّيْن والمسئولية... إن المترجم مدين... ومهمته أن يسدد ما في عهدته». إلا أن دريدا سرعان ما يدقق عبارته لينزع عن المسئولية كل طابع أخلاقي فيؤكد أن المدين في هذه الحالة ليس

15. Walter Benjamin, « la tâche du traducteur », in Œuvres I, Gallimard,« Folio-Essais »
16. Jacques Derrida,« Des tours de Babel »,in *Psyché- Inventions de l'autre*,éd.Galilée, Paris, 1987, p. 211

عبارته لينزع عن المسئولية كل طابع أخلاقي فيؤكد أن المدين في هذه الحالة ليس هو المترجم. فالديْن لا يلزم المترجم إزاء المؤلف، وإنما نصا إزاء آخر، ولغة أمام أخرى. لكن من الذي يدين للآخر، أو على الأصح ما الذي يدين للآخر؟

سيجيب بادئ الرأي من غير تردد كعادته أن الأبناء مدينون لآبائهم، والفروع لأصولها، والترجمات للنص الأصلي. ولكن بما أن النص يطلب ترجمته ويحن إليها فهو أيضا يكون مدينا لترجماته، ذلك أن الأصل، كما يقول دريدا:

« L'original est le premier débiteur, le premier demandeur, il commence par manquer - et par pleurer après la traduction. »

«إن الأصل هو أول مدين، أول مطالِب، إنه يأخذ في التعبير عن حاجته إلى الترجمة وفي التباكي من أجلها»[17].

إنها إذن رغبة في الخروج، وسيقول بنيامين رغبة في الحياة، في النمو والتزايد، رغبة في البقاء survie، فكما لو أن النص يشيخ في لغته فيشتاق إلى أن يرحل ويهاجر ويكتب من جديد، ويتلبس لغة أخرى، وكما لو أن كل لغة تصاب في عزلتها، بنوع من الضمور، وتظل ضعيفة مشلولة الحركة، متوقفة عن النمو. «بفضل الترجمة، يكتب دريدا، أعني بفضل هذا التكامل اللغوي الذي تزود عن طريقه لغة الأخرى بما يعوزها، وهي تزودها به بكيفية متناسقة، فإن من شأن هذا الالتقاء croisement، من شأن هذا التلاقي بين اللغات أن يضمن نمو اللغات وتزايدها».

لا يعمل دريدا في هذا المقطع إلا على توضيح رأي بنيامين الذي يؤكد هو كذلك أن أي نص «يفصح عن حنينه إلى ما يتمم لغته ويكمل نقصها. لذا فالترجمة الحق شفافة لا تحجب الأصل»[18]، إنها تستدعيه وتصبو إليه كل لحظة. ورغم ذلك فهي التي تسمح للنص بأن يبقى وينمو. بيد أن النمو لا يكون كذلك ما لم يكن تجددا وارتقاء.

17 Ibid.p 213

18 La tâche...op cité, p 257

كتب دريـدا في **رسالة إلى صديق ياباني** شارحا له صعوبات نقل لفظ déconstruction إلى لغة أخـرى: «إنني لا أرى في الترجمة حدثا ثانويا أو متفرعا بالقياس إلى لغة أصيلة أو نص أصلي. وكما جئت على قوله منذ وهلة، فإن déconstruction هي مفردة قابلة أساسا للإبدال بكلمة أخرى في سلسلة من البدائل. ويمكن أن يتحقق هذا بين لغة وأخرى أيضا. سيتمثل حظ الـ«تفكيك» في أن تتوفر اليابانية على مفردة أخرى (هي نفسها وسواها) للتعبير عن الشيء نفسه (نفسه وسواه)، للكلام على التفكيك واجتذابه إلى محلات أخرى، وكتابته وخطه في كلمة تكون أجمل أيضا. عندما أتحدث عن كتابة الآخر هذه، التي قد تكون أجمل، فأنا أفهم الترجمة، بدهيا، باعتبارها مجازفة القصيدة وفرصتها»[19]. يصر دريدا هنا على التمييز بين الأصل والترجمة من جهة، وبين الأساسي والثانوي من جهة أخرى، فليست علاقة الأصل بالترجمة علاقة أساسي بثانوي، ولا هي حتى علاقة فرع بأصل. كما أن الترجمات ليست بالضرورة تدهورا وسقطة تبتعد فيها النسخ عن أصولها. إنها اغتناء يحمل المعنى وسواه، بل إنها مجازفة قد تسفر عما لم يكن في الحسبان. لذا يستخلص في مكان آخر: «إن العمل لا يعيش مدة أطول بفضل ترجماته، بل مدة أطول، وفي حلة أحسن mieux، **إنه يحيا فوق مستوى مؤلفه**» au-dessus des moyens de son auteur[20]. بفضل الترجمات إذن فإن النص لا يبقى ويدوم فحسب، لا ينمو ويتزايد فحسب، وإنما يبقى ويرقى sur-vit.

كيف نفهم هذا الرقيّ، هذا الارتقاء؟ غنيّ عن البيان أن الأمر لا يتعلق، ولا يمكن أن يتعلق بارتقاء قيميّ بمقتضاه تكون الترجمات أكثر من أصولها جودة وأرقى قيمة أدبية وأعمق بعدا فكريا. المقصود بطبيعة الحال بعبارة au dessus des moyens: فوق طاقة المؤلف. المعنى نفسه يعبر عنه أ. إيكو في حديثه عما كان يخالجه عندما يقرأ نصوصه مترجمة. يقول:

19 Jacques Derrida, « Lettre à un ami japonais, in Psyché - Inventions de l'autre, Galilée, 1987
الترجمة مأخوذة عن ج. دريدا، **الكتابة والاختلاف**، ت. كاظم جهاد، دار توبقال، 1989

20. Derrida, Psyché…, op. cité, p. 214

« Je sentais comment, au contact d'une autre langue, le texte exhibe des potentialités interprétatives restées ignorées de moi, et comment la traduction pouvait parfois l'améliorer »[21]

«كنت أشعر أن النص يكشف، في حضن لغة أخرى، عن طاقات تأويلية ظلت غائبة عني، كما كنت أشعر أن بإمكان الترجمة أن ترقى به في بعض الأحيان.»

لعل أهم ما في اعتراف إيكو هو حديثه عن الطاقات التأويلية التي ينطوي عليها النص والتي تظل غائبة عن صاحبه مغمورة في لغته والتي لا تنكشف إلا في حضن لغة أخرى، ولا تظهر إلا إذا كتبت من جديد. ربما كان هذا هو المعنى ذاته الذي يعنيه دريدا حينما يقول إن النص عندما ينقل إلى اللغات الأخرى فإنه يحيا «فوق مستوى مؤلفه». فوق مستواه يعني أساسا خارج رقابته وخارج سلطته autorité من حيث هو مؤلف وauteur. فوق مستواه يعني أنه لا يملك أمامه حيلة. ذلك أن المؤلف سرعان ما يتبين عند كل ترجمة أنه عاجز عن بسط سلطته على النص لحصر معانيه وضبطها، والتحكم في المتلقي مهما تنوعت مشاربه اللغوية والثقافية. فالترجمة ترسّب بقايا تنفلت من كل رقابة شعورية، وتجعل المعاني في اختلاف عن ذاتها، لا تحضر إلا مبتعدة عنها مباينة لها، خصوصا عندما تكون مرغمة على التنقل بين الأحقاب والتجوّل بين اللغات.

على هذا النحو فإن الترجمة لا تضمن حياة النص، أي نموه وتكاثره فحسب، بل تضمن حياة المعاني والأفكار. كتب هايدغر تقديما لإحدى ترجمات نصوصه إلى الفرنسية: «بفعل الترجمة يجد الفكر نفسه وقد تقمص روح لغة أخرى. وبذلك فهو يتعرض لتحول لا محيد عنه. إلا أن هذا التحول قد يغدو خصبا لأنه يبرز الطرح الأساس للسؤال في ضوء نور جديد»[22]. كأن الفيلسوف الألماني، الذي كتب هذه

21. U. Eco, Dire presque la même chose, Expériences de traduction, Grasset, Tr. française, 2006, p. 14.

22. Martin Heidegger, Questions I et II, Gallimard, coll. « Tel », 1990, p. 10

المقدمة سنة 1932، يتنبأ هنا بما سيعرفه فكره في ترجماته الفرنسية، أقول الترجمات، لأن نصوص هايدغر ما فتئت تترجم وتعاد ترجمتها.

لكن، من الذي يُقدم على إعادة الترجمة؟ إنه ، ولا شك، ذاك الذي درس الأصل، واطلع على ترجماته، وتبين أن «السؤال يمكن أن يطرح في ضوء نور جديد»، وأن النص المترجم ينطوي على «طاقات تأويلية» غابت عن المترجمين السابقين، بل غابت عن المؤلف نفسه. فلولا الإطلاع على الترجمات رغم معرفة الأصل، لما كانت هناك إعادة ترجمة.

ها نحن نرى أنه إن كانت الترجمات تعلق بالأصل ولا تقدر أن تحيا من دونه، فلأنه هو أيضا في أمس الحاجة إليها. هذه العلاقة المتبادلة، هذه الحاجة المتبادلة لا بد وأن تجرنا، شئنا أم أبينا، إلى العودة إلى الأصل حينما نكون في الترجمات، وإلى الخروج إلى الترجمات حينما نكون في النص. فكما لو أن المعاني هي في حركة الانتقال trans-lation، وفي لعبة الاختلاف بين النصوص وبين اللغات. هذا ربما هو ما قد يجعل اللجوء إلى الترجمات، وقراءة النص في غير لغته أمرا «يفوق» قراءته في أصله.

على هذا النحو تبدو المنشورات مزدوجة اللغة، لا نشرا للنص ولا نشرا لترجمته، وإنما نشرا لحركة انتقال لا تنتهي بين «أصل» ونسخ. فهي إذن لا تتوجه نحو قارئ لا يحسن اللغة الأصل، ولا نحو ذاك الذي يجهلها، وإنما نحو قارئ يفترض فيه لا أقول إتقان، وإنما على الأقل استعمال لغتين يكون مدعوا لأن يقرأ النص بينهما، قارئ لا ينشغل بمدى تطابق النسخة مع الأصل، وإنما قارئ مهموم بإذكاء حدة الاختلاف حتى بين ما بدا متطابقا، قارئ غير مولع بخلق القرابة، وإنما بتكريس الغرابة، قارئ يبذل جهده لأن يولّد نصا ثالثا بعقد قران بين النصين وبين اللغتين.

لعل هذا الولع بتوليد الإشكالات، وإحداث البون، هو الذي جعل جميع من حاورناهم الآن لا يكتفون بالتأكيد، على غرار بنيامين، أن النسخة لا تستغني عن

أصلها، وإنما أن الأصل ذاته لا يُغني عن ترجماته. إنهم لا يكتفون بالتأكيد أن كل كتابة في لغة أخرى تحن إلى الكتابة الأولى، وإنما أن كل كتابة تتجدد في غربتها و**ب**غربتها. كل كتابة في لغة أخرى هي كتابة ثانية، إنها كتابة أخرى. في هذا المعنى كتب امبرتو إيكو: «عندما أقرأ ترجمة شاعر كبير لقصيدة شاعر كبير آخر، **فلأنني أعرف الأصل وأريد أن أعرف كيف آلت القصيدة عند الشاعر المترجِم**»[23]. أو لنقل نحن بلغة دريدا: لأنني أعرف الأصل، وأريد أن أعرف كيف ارتقى.

23. Eco, op. cité



8. «التسامُح والمسؤولِيّة الثقَافية»

هذا العنوان الموضوع بين مزدوجتين هو عنوان لمقال لكارل بوبر أصله محاضرة كان ألقاها سنة 1981. في خاتمة هذا المقال- المحاضرة[24] يميز بوبر بين ما يطلق عليه الأخلاق القديمة لدى المثقفين، وبين ما يدعوه أخلاقا جديدة. يقول: «لقد كانت الأخلاق القديمة لدى المثقفين تقوم- وكما هو حال الأخلاق الجديدة- على أفكار الحقيقة والعقلانية والمسؤولية الفكرية، ومع ذلك فإن طريقتي التفكير عند كل منهما حول الحقيقة والعقلانية والمسؤولية الفكرية تختلفان اختلافا بيّنا. كانت الفكرة المثالية القديمة تقوم على أساس ترسيخ الحقيقة بالبرهان المنطقي ما أمكن ذلك. كانت تهدف للوصول إلى اليقين، للوصول إلى «تبرير نهائي لأي موقف»، لأية أطروحة تعلن».

الحكمة المرتبطة بهذه الأخلاق كانت تقول: «اعرف كل شيء ينتمي إلى حقل اختصاصك، كن خبيرا. سيكون من شأنك أن تُصبح ذا سلطة في الحقل الذي تختار. فقط سيتوجب عليك أن تكون قادرا على تبرير ما تزعم معرفته، وعلى البرهنة عليه، وسيتوجب عليك أن تكون كامل المسؤولية عما تقوله، وإلا فستكون مهانا

24 كارل بوبر، «التسامح والمسؤولية الفكرية» ضمن **التسامح بين شرق وغرب**، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، 1993.

في سلطتك. هذه الأخلاق تمنعك من أن تقترف أية أخطاء. فعليك أن تكون **فوق مستوى الأخطاء**».

يختتم بوبر هذه الفقرة معلقا: «لست بحاجة لأن أقول بأن هذا النوع من الأخلاق نوع **لامتسامح**».

غير أن هذه الأخلاق لم تعد تقوى أمام النمو السريع الذي طرأ على المعرفة العلمية، والمكانة التي غدا يتخذها مفهوم التسامح. لذا، مقابل هذه الأخلاق تقوم اليوم أخلاق أخرى ترتكز أساسا على الإقرار بـ«**حق الإنسان في الخطأ**»، كما سبق أن قالت روزا لوكسمبورغ le droit à l'erreur.

ينهي بوبر محاضرته بالتعبير عن حلم: «إذا كنت أحلم بيوتوبيا ديمقراطية، فإنني أحلم بيوتوبيا يمكن فيها للمرشح لبرلمان أن يأمل في الحصول على أصوات الناخبين عبر إعلانه بفخر عن كيف أنه اكتشف خلال العام المنصرم واحدا وثلاثين خطأ ارتكبها هو نفسه، وسعى لتصحيح ثلاثة عشر من بينها، هذا بينما اكتشف منافسه سبعة وعشرين خطأ وحسب، حتى ولو كان قد صرح بأنه قد صحح بدوره ثلاثة عشر خطأ منها». وهنا أيضا يعلق بوبر على حلمه قائلا: «ولست بحاجة لأن أقول إن مثل هذه اليوتوبيا ستكون **يوتوبيا التسامح**».

هذه المباهاة بالأخطاء، وهذا الربط بين التسامح والخطأ له، كما نعلم، أصوله في أدبيات التسامح. فهو يعود لڤولتير، أي لأحد كبار فلاسفة التسامح الذي يعترف بوبر،كما يقول، «بأنه معجب إعجابا كبيرا بالصياغة التي وضعها» تحديدا للتسامح، تلك الصياغة التي نقرأها في **القاموس الفلسفي**، حيث يتساءل ڤولتير: «ما التسامح؟» فيجيب: «إنه وقف على كينونتنا البشرية. إننا جميعا ضعفاء وميالون للخطأ. لذا دعونا نتسامح مع بعضنا البعض، ونتسامح مع حماقات بعضنا البعض بشكل متبادل. ذلك هو المبدأ الأول لقانون الطبيعة، المبدأ الأول لحقوق الإنسان كافة».

الخطأ إذن أساس التسامح. كلنا قابلون لأن نخطئ، ولأن ننادي بارتكاب الخطأ. فعليّ إذن أن أحْذَر الشعور بأنني أنا من هو على صواب. «تَعلَّمنا من درس ڤولتير أننا قابلون للوقوع في الخطأ...استنتجنا من ذلك أن أيّ موقف هو أفضل من أي موقف آخر، وخاصة أفضل من مواقفنا، وأنه، لكي نكون عقلانيين، ليس علينا فقط أن نكون متسامحين، وغير دوغمائيين، بل أيضا حياديين كليا، وأن نعترف بأن كل الآراء قابلة للدفاع عنها»، «إن علينا، بشكل دائم، أن نكون مستعدين لاكتشاف أننا قد أخطأنا»...و«علينا أن نحاول الإصغاء إلى الآخرين، والتعلم من الآخرين وخاصة خصومنا»...«وإنه لمن الجودة بمكان أن يقول المرء: «قد أكون أنا على خطأ، وقد تكون أنت على صواب». فإذا قال الطرفان معا هذا القول، سيكون هذا على الأرجح، كافيا للوصول إلى تسامح متبادل».

إلا أن بوبر يأخذ على ڤولتير مع ذلك أنه لم يأخذ في الحسبان أن تنهض أقليات تقبل بمبدأ اللاتسامح. لذا فهو ينبهنا إلى عدم الوقوع في ما يطلق عليه «عوائد ثقافية جديدة أصبحت رائجة اليوم»، ومنها «التبجيل المطلق للتسامح». فيعيد التساؤل الذي سبق أن طرحه مفكرو التسامح حول حدود التسامح، وعما إذا كان يمكننا التسامح بصدد اللاتسامح، و«هل علينا أن نتسامح مع الأقليات التي تقبل بمبدأ اللاتسامح؟».

ذلك أننا إن لم نتسامح معها سنتنكّر لمبادئنا، وإن تسامحنا معها نغدو مسؤولين عن نهاية التسامح.

معروف أن بعض المنظرين الكلاسيكيين، أمثال لوك وستيوارت ميل حسموا هذا الأمر، وأقروا بأن التسامح لا يمكن أن يكون من غير حدود. هناك ما لا يمكن التسامح معه، هناك حدود للتسامح. قبل أن يحاول بوبر اتخاذ موقف إزاء هذه المعضلة، يضع بعض الشروط فيقول: «طالما ظلت الأقليات اللامتسامحة تناقش وتنشر نظرياتها باعتبارها مقترحات عقلانية، يتوجب علينا أن نتركها تفعل هذا بكل

حرية. بيد أن علينا أن نلفت انتباهها إلى واقع أن التسامح لا يمكنه أن يوجد إلا على أسس التبادل، وأن واجبنا الذي يقتضي منا التسامح مع أقلية من الأقليات، ينتهي حين تبدأ الأقلية أعمال العنف». وهنا يطرح بوبر سؤالا جديدا: «ترى أين ينتهي السجال العقلي وتبدأ أعمال العنف؟»

لا يجيبنا بوبر عن هذا السؤال بشكل مقنع. وربما ما كان له أن يجيب، لأن سؤاله ينطوي في حد ذاته على فصل بين السجال العقلي وبين العنف ومقابلة بينهما. **وما يغفله هو أن بين أعمال العنف والسجال العقلي يقوم مستوى يتجلى فيه عنف من غير أن يتبلور في أعمال عنف، عنف لعله أشد عنفا من العنف المادي، وأعني العنف الرمزي**. ذلك أن توقّف السّجال العقلي يعني سيادة الفكر الوثوقي، أي بداية عنف يسبق العنف الذي يتجسد في أفعال. فالفكر الوثوقي لا يكون فقط عنيفا بما يترتب عليه من أفعال وما يصدر عنه من أقوال، وإنما بما هو ينْشدّ، أو لنقل بما هو يُشدّ إلى ما يَعتقد أنه طبيعة مسلم بها. «**البداهة عنف**» كما قال رولان بارط. العنف هنا عنف بنيوي. وهو مبدأ وليس نتيجة. إنه نسيج الفكر الدوغمائي. الفكر الوثوقي عنيف بما هو وثوقي. وعنفه غالبا ما يتقوى ويتضاعف حينما ترتبط الوثوقية أيضا بالتشنج واحتكار الحقيقة وقمع الآراء المخالفة. إلا أن الوثوقي، قبل أن يرفض الاختلاف مع غيره، يبدأ بالامتناع عن الاختلاف مع نفسه، أو على الأصح، بالخضوع لاستحالة الاختلاف مع الذات والتسامح معها. فقبل أن يسد الوثوقي الأبواب على الغير، يسدها على نفسه، قبل أن يمارس عنفه على الآخرين، يرزح هو نفسه تحت ضغط البداهة وعنفها.

يعلق الكثيرون كبير أمل على السجال العقلي بين الأفراد أداةً للحوار، وطريقا إلى تحقيق التسامح. من أبرز هؤلاء كارل بوبر. فهو يرى أنه: «عبر تفاهمنا حول الأمور بشكل عقلاني، قد نصل إلى تصحيح بعض أخطائنا، وربما ندنو من الحقيقة»[25]. فبما أن التفاهم العقلاني يتم عبر التخاطب والحوار، و«بما أن واحدا من وظائف

25. ص 90

اللغة الأساسية، من وجهة نظر البحث عن الحقيقة، يكمن في أنها تجعل الأفكار موضوعا ممكنا للنقد، حتى ولو لم يكن ثمة أي شخص آخر حاضرا»[26]، بما أن البلورة الكلامية والتجسد في اللغة من شأنهما أن يموضعا المعاني، يغدو التفاهم منصبا على الخطأ والصواب دون الاهتمام بمن هو المخطئ ومن هو المصيب. كأن بوبر يريد أن يقول إن الحوار يحقق مسرحة لغوية تجعل الذوات المتحاورة مغيّبة، فيحضر الخطأ من غير أن يمثل المخطئ.

إلا أن مسرح التسامح ليس هو اليوم على الخصوص مجال تفاعل ذوات intersubjectivité، وإنما هو تفاعل ثقافات. فالفواعل المقصودة هنا فواعل تاريخية، وليس الحوار المقصود مجرد تبادل الكلام بين أكثر من طرف بغية التوصل إلى حد أدنى من التراضي. **إن الحوار بالأولى هو حركة التاريخ العظمى التي تجعل الثقافات تسعى للسير على الدرب نفسه.** لا يعني ذلك أنها تجبرها على أتباع درب خطط من قبل وما على الأطراف إلا انتهاجه، وإنما أنها تستدعي مساهمة أكثر من طرف في شق الدروب. بناء على ذلك فإن كان ولا بد من الحديث عن الوفاق والالتئام والتراضي كمرمى للحوار، فإنه التراضي حول شق السبل وفتح الآفاق، التراضي، لا حول ما يطمئن ويرضي، بل التراضي حول ما لا يطمئن وما لا يرضي. كأن الحوار أداة لرفع سوء التفاهم، لكن ليس أساسا بين الذات وبين الآخر، بل بين الذات وبين نفسها، بين الثقافة وبين نفسها. **التسامح إذن حركة تسعى الثقافة عن طريقها لأن تنفصل عن ذاتها بغية إحداث الفروق وخلق الاختلافات.**

معنى ذلك أساسا أن الدنو من الحقيقة لا يعني بالضرورة تحقيق الإجماع، لا يعني بالضرورة محو الاختلافات. في هاته النقطة بالذات يعطينا كارل بوبر أمثلة هامة، أمثلة على كون «الدنو من الحقيقة عبر التخاطب والحوار لا يعني تحقيق الاتفاق» ورفع الخلافات. يقول: «هناك في تاريخ العلوم، نقاشات شهيرة لم تؤد أبدا إلى أي اتفاق بين المتناقشين. ومن أشهر هذه النقاشات في قرننا العشرين، النقاش

26 نفسه

الذي دار بين أكبر عالمي فيزياء في عصرنا: ألبير آينشتاين ونيلس بوهر. لم يؤد النقاش الذي دار بينهما إلى أي اتفاق... غير أن المهم هو أن كلا منهما قد جعل آراءه أكثر وضوحا، وأن كلا منهما قد تمكن من العثور على محاجحات جديدة، وفائقة الأهمية»[27]. لنقل إذن إن كلا منهما اقترب من الآخر بابتعاده عن نفسه.

ليس التسامح إذن طريقا محفوفا باليقينيات والتوافقات، وإنما هو طريق الأخطاء والاختلافات. إنه ليس طريق التقارب والإجماع، وإنما طريق التباعد والخلاف. قد يبدو هذا الأمر نوعا من المفارقة، خصوصا إذا استحضرنا المعاني الأصلية للمفهوم كما نلفيها عند أحد المؤسسين له فلسفيا، وأعني لوك الذي يقرن في **رسالته** التسامح بـ«المحبة والرحمة والإحسان للناس بعامة»، أو حتى إذا اكتفينا باستحضار المعاني اللغوية للكلمة التي تدل، كما نعلم، على الجود والسخاء والتوافق والقبول والتساهل.

لكن، بعيدا عن هذه الأصول اللغوية والفلسفية، وربما ضدها، تدعونا هذه الأخلاق الجديدة أن نعتبر أن القضية لا ترتد إلى الوقوف على بعض الحقائق، وغض الطرف عن زلات الآخرين وأخطائهم، وإنما أن نأخذ أخطاءنا على عاتقنا، ألا نتنكر للخطأ، أن نؤمن بـ«الحق في الخطأ».

مقابل الأخلاق التي تجعل المثقف **خادم** الحقيقة، تقوم أخرى تنظر إليه على أنه يمكن أن يكون **سيد** الخطأ، وتقر بأن مسؤوليتنا الفكرية **ليست هي مسؤولية الدفاع عن الحقيقة ورعايتها، كي لا نقول التشبث بها وتقمصها، وإنما هي مسؤولية تقصي الأخطاء**، مسؤولية الانفصال وأخذ المسافات على حد تعبير نيتشه، وهي مسؤولية مشتركة. على هذا النحو يغدو التسامح هو ما بفضله نبتعد، أنا والآخر، عن أنفسنا بهدف التقائنا معا وتقبل كل منا لاختلافاته، ودخولنا في حوار ننفصل بواسطته عن ذواتنا وننفلت من الوثوقية **ونتحرر من عبودية الحقيقة**.

---

27 المرجع نفسه، ص. 91.

9. التَّرجمَة ومفهومُ الأصْل

يخطر ببالي من حين لآخر تساؤل عما إذا كان المشتغلون في حقل الترجمة يتضايقون من فضول المتفلسفة الذين يبدون كأنهم «يستغلون» هذا الحقل استغلالا بهدف إثارة أسئلتهم ومعالجة مشاكلهم وطرق قضاياهم. صحيح أن نقاط التقاء تجمع هؤلاء بأولئك، بل وتضم إليهم مشتغلين في حقول أخرى، إلا أن النظرة التي ترسخت عن الفلسفة عبر تاريخها، تجعل البعض، وربما عن غير كامل بعد عن الصواب، تجعلهم يعتبرون أن الفلاسفة يحشرون أنوفهم في مجالات ربما لم تكن من اختصاصهم.

الظاهر أن ليس من العسير العثور على ما يعضد هذا الرأي. فالفلسفة لم تكتف عبر تاريخها بالفضول، بل إنها ادعت الاحتضان والأمومة، وزعمت أن مهمتها هي التأسيس والتأصيل، مهمتها إقامة الأسس وإثبات الأصول. ربما من أجل ذلك بررت لنفسها، وخلال حقبة ليست بالقصيرة، تدخلها في العلوم، بررت فضولها العلمي. اقتضى الأمر جدالا ليس باليسير، وزمنا ليس بالقصير، كي يتضح أن العلوم في غنى عن مثل هذا التأسيس، وقد أوضح باشلار ذلك بما يغني عن التذكير. إلا أنه لم يَحْرم الفلسفة، على رغم ذلك، من الانفتاح على العلوم. لكنه يأبى لهذا الانفتاح أن يكون نوعا من البحث عن دعائم تسند مواقفها، والأهم من

ذلك، أن يكون نوعا من التمارين التطبيقية التي يخوضها الفيلسوف، بعد أن يكون قد طرق القضايا نفسها في حقله الخاص.

لنعد إذن إلى علاقة الفلسفة بالترجمة حتى لا نبتعد عن غرضنا. لا أظن أن مسعى الفيلسوف وهو يهتم بقضايا الترجمة هو أن يؤسس لمواقف اللسانيين ونقاد الأدب، وليس بالأولى أن يغني عن التناول الذي يمكن لدراساتهم أن تسهم به في هذا المجال. قد تسعفنا عبارة لجيل دولوز في هذا الصدد، مؤداها أن الفلسفة من شأنها أن تجعل الدراسة تمتد، أن تجعل النص يمتد prolonger le texte. وفي ما يعنينا هنا لنقل ان التدخل الممكن للفلسفة في ميدان الترجمة هو أن تجعل الدراسات اللسانية والشعرية والأدبية تمتد إلى القضايا الكبرى التي يطرحها الاستنساخ، وإلى مفهومات النموذج والأيقونة والتكرار والتشابه والاختلاف... والأصل.

ما يلزم التأكيد عليه هنا هو أن هذه المفهومات متجذرة في تاريخ الميتافيزيقا، وهي من أجل ذلك صعبة التحديد، عسيرة التفكيك، ومن ثمت فربما ينبغي تصيّدها، أو لنقل بتعبير نيتشه ضبطها appréhender في مناسبات متعددة وفي حقول متنوعة. كأن تفكيكها لا يستنفذ في حقل بعينه. ربما وجدنا عند صاحب التفكيك ما يدعم هذا الرأي، حيث نجد أن دريدا يعرض للمفهوم ذاته مرة في حقل الأنثروبولوجيا، ومرة في حقل التحليل النفسي، ومرة في حقل تاريخ الفلسفة وأخرى في حقل الترجمة. هي إذن كما يقول أصحاب الموسيقى تنويعات على النغمة نفسها، أو لنستعمل إن فضلنا وعلى غرار دريدا، لفظا أقرب الى لغة العراك وإلى الإستراتيجية، فنقول إنها «ضربات» متنوعة.

يتضح هذا الأمر أتم الوضوح بصدد المفهوم الذى يعنينا هنا، وأقصد مفهوم الأصل. قد لا يتسع الوقت بطبيعة الحال للوقوف عند مختلف «الضربات» التي تلقاها هذا المفهوم سواء في حقل الإبيستمولوجيا وفلسفة العلوم، وخصوصا الرياضي منها، أو في مجال التحليل النفسي، كما لا يمكن أن نستعرض اللحظات الأساسية

التي عرف فيها هزات كبرى، ويكفي أن نتوقف عند ما يمكن اعتباره الضربة الكبرى التي تلقاها على يد الموقف الجينيالوجي.

ففي مستهل كتاب جينيالوجيا الأخلاق يحدد نيتشه عمله كما لو كان بحثا عن «أصل» الأحكام الخلقية المسبقة. وفي هذا الصدد يميز بين مفهومين عن الأصل: أصل كرسته الميتافيزيقا في «بحثها عن الدلالات المثالية والغائيات غير المحددة»، وآخر يريد أن يكون مضادا، وهو بالضبط ما يسعى التاريخ الجنيالوجي إلى إقامته. هناك إذن أصل مؤسِّس وآخر يتأسس.

الأصل الأول هو أصل «أول». إنه اللحظة الممتازة التي تحددت فيها الخصائص وتعينت فيها الهوية، اللحظة التي اتخذت فيها الأشياء صورتها الثابتة التي تسبق كل ما سيعرض وسيتعاقب، اللحظة التي تكون فيها الأمور قد «تمت وحصلت»، كي تحدد أساس كل ما سيتم ويحصل. إنه نور أول صباح تخرج فيه الأشياء مشعة وضاءة، كي توجد «قبل السقطة وقبل الجسد، قبل العالم وقبل الزمن». إنه النموذج قبل أن يبدأ الاستنساخ، وهو موطن حقيقة الأشياء: أي ما يجعلها ما هي عليه، وما يجعل معرفتها وإدراك حقيقتها أمرا ممكنا، ما «يؤسسـ»ها، وما «يؤسس» معرفتها.

ضد هذا الأصل تقوم الجينيالوجيا لتولي عنايتها إلى التاريخ عوض التصديق بالميتافيزيقا، ولتسعى أن تبيّن أن السر الجوهري للأشياء هو كونها بدون سر جوهري، وأن الماهيات تتشكل شيئا فشيئا انطلاقا من أشياء غريبة عنها. ولتكشف أن ما نعثر عليه في البدء ليس «حقيقة» الأشياء، ليس الأصل الذي يؤسس، وليس الهوية التي تحفظ وتصون، وإنما التبعثر والتشتت.

لا مفر إذن من الوقوف الطويل عند البدايات، البدايات بكل تفاصيلها، ليس من حيث هي ضرورة وإنما من حيث هي جواز، ليس من حيث هي حقيقة، حقيقة الحقائق، وإنما من حيث هي «نوع من الخطأ لما يدحض بعد، عمل النضج التاريخي على تثبيته». إنها البدايات التي لا ترتد إلى منبع أساس، وإنما تلك التي تحافظ على

ما حدث ضمن شتاته وتبعثره، أي ضمن ما يدعوه نيتشه في **إنساني مفرط في إنسانيته**: «أصغر الحقائق المتكتمة».

البحث عن الأصل إذن لا يؤسس، إنه يربك ما ندركه ثابتا، ويحرك ما نفترضه ساكنا، ويجزئ ما نراه موحدا، ويفكك ما نعتبره متطابقا.

سأسمح لنفسي، بعد هذا التلخيص المقتضب للموقف الجينيالوجي، لا أن أطبقه على حقل الترجمة، ولا أن أؤسس لما يقوله أهل الدار عن النص الأصلي، وإنما أن أجعل النص الفلسفي، وهو هنا تمهيد كتاب **جنيالوجيا الأخلاق** أجعله يمتد بفتحه على حقل مغاير. فكأنني أنا الذي أجيء الى الترجمة سائلا وليس مؤسسا وأطلب، لا أقول تأسيس، وإنما تمديد النص الفلسفي، فأتساءل : أليس هذا الارباك الذي يتحدث عنه نيتشه، أليس هو ما تتعرض له الأصول عندما تحشر في عملية الترجمة وتنقل من لغة الى أخرى، ومن كاتب لآخر، ومن متلق الى آخر؟

في «مهمة المترجم»، وهو كما نعلم تمهيد لترجمة ألمانية لأشعار بودلير، يؤكد ڤالتر بنيامين أن الترجمة تزحزح الأصل عن موقعه، وتجعله «يفصح عن حنينه الى ما يتمم لغته ويكمل نقصها» فتحط من مكانته وتنزله من عليائه وتكشف عن عوزه، فترمي به في حركة التاريخ. الترجمات هي «ما يشكل تاريخ النص»، أي ما يسمح باستمراره وبقائه، بل بنموه وتجدده. إنها تجعل النص في ابتعاد عن ذاته يهاجر موطنه الأصلي ومكانه المميّز كي يعيش في نسخه ويتغذى من حبرها.

لا بأس هنا أن نستضيء من جديد بالتعليق الذي سبق أن رأيناه لدريدا على هذا النص. يضيف دريدا في تعليق له على هذا النص، وتحديدا للفعل survivre الذي يستخدم بنيامين مرادفه الألماني: إن الأصل «بفضل ترجماته لا يعيش مدة أطول، بل مدة أطول وفي حلة أحسن mieux بفضل الترجمة يحيا الأصل فوق مستوى مؤلفه au dessus des moyens de son auteur»، بفضل الترجمات «لا يبقى الأصل ويدوم فحسب، لا ينمو ويتزايد فحسب، وإنما يبقى ويرقى sur-vit».

غني عن البيان أن دريدا لا يعني هنا ارتقاء قيميا بمقتضاه تكون الفروع أعلى من أصولها مقاما، وتغدو النسخ أكثر من أصولها جودة وأروع بيانا وأعمق فكرا. المقصود بطبيعة الحال بعبارةau dessus des moyens أن النص عندما ينقل إلى اللغات الأخرى فإنه يحيا «فوق مستوى مؤلفه». فوق مستواه يعني أساسا خارج رقابته وخارج سلطته autorité من حيث هو مؤلف وauteur. فوق مستواه يعني أنه لا يملك أمامه حيلة. ذلك أن المؤلف سرعان ما يتبين عند كل ترجمة أنه عاجز عن بسط سلطته على النص لحصر معانيه وضبطها، والتحكم في المتلقي مهما تنوعت مشاربه اللغوية والثقافية. فالترجمة ترسّب بقايا تنفلت من كل رقابة شعورية، وتجعل المعاني في اختلاف عن ذاتها، لا تحضر إلا مبتعدة عنها مباينة لها، خصوصا عندما تكون مرغمة على التنقل بين الأحقاب والتجوّل بين اللغات.

هذا هو المعنى نفسه الذي يعبر عنه أمبرتو إيكو عندما يقرأ نصوصه مترجمة، يقول: «كنت أشعر أن النص يكشف، في حضن لغة أخرى عن طاقات تأويلية Potentialités interprétatives ظلت غائبة عني، كما كنت أشعر أن بإمكان الترجمة أن ترقى به في بعض الأحيان».

هذه الطاقات التأويلية تعني أن الأصل يظل دوما une potentialité، يظل ممكنات .إنه دوما مفتوح على إمكانيات.لو استحدمنا اللفظ الذي يستعمله الفزيائيون ترجمة لـpotentialité عندما يتحدثون عن l'énergie potentielle أي ما يسمونه طاقة الجهد، فبإمكاننا أن نقول إن الأصل لا يستنفد كل جهوده في لغة بعينها، وهو يظل دائما قادرا على بذل جهد أكبر. فكأنما يظل منطويا على خفايا تظل غائبة حتى عن صاحبه، مغمورة في لغته، وهي لا تفصح عن ذاتها إلا في علاقة مع لغة أخرى، لا تظهر إلا إذا كتبت كتابة أخرى.

كتب التوحيدي في المقابسات: «ولو كانت معاني يونان تهجس في أنفس العرب مع بيانها الرائع وتصرفها الواسع، وافتتانها المعجز، وسعتها المشهورة، لكانت الحكمة

تصل إلينا صافية بلا شوب وكاملة بلا نقص، ولو كنا نفقه عن الأوائل أغراضهم بلغتهم كان ذلك أيضا ناقعا للغليل، وناهجا للسبيل، ومبلغا إلى الحد المطلوب. ولكن لا بد في كل علم وعمل من بقايا لا يقدر الإنسان عليها، وخفايا لا يهتدي أحد من البشر إليها». بهذا المعنى تغدو حكمة يونان منطوية على خفايا لم تغب عن الذين نقلوها إلى لغتهم فحسب، وإنما غابت عن يونان أنفسهم. يقول النوحيدي: «إنا لا نظن أن كل من كان في زمان الفلاسفة بلغ غاية أفاضلهم، وعرف حقيقة أقوال متقدميهم». فكأن الإخلال بالمعاني من صميم المعاني حتى قبل أن تنقل إلى لغة أخرى.

إن الأصول تحمل في ذاتها انفلاتها عن نفسها. لهذا المعنى يشير بورخيص عندما يؤكد أن النص لا يعتبر أصليا إلا من حيث كونه إحدى المسوّدات الممكنة التي تعبد الطريق لنص سيكتب بلغة أخرى. اعتبار الأصل مسوّدة لا يعني هنا أيضا انتقاصا من قيمته، فمثلما قلنا عن الارتقاء الذي أشار إليه دريدا بأنه ليس ارتقاء قيميا، فإن اعتبار الأصل إحدى المسوّدات الممكنة التي تعبد الطريق لنص سيكتب بلغة أخرى، ليس إعلاء من النص-النسخة على حساب النص-الأصل، إنه اعتبار الترجمة نوعا من التنقيب عن مسودات الكاتب الثاوية خلف مبيضته، وهو إتاحة الفرصة للنص بأن يستعيد مخاض ميلاده قبل أن يدفن بين دفتي كتاب. إنه بحث عن أصل الأصل، أو أصول الأصل على الأصح، بحث عن «أصغر الحقائق المتكتمة»، وإفساح الفرصة من جديد للنص بأن يكشف عن طاقاته ويفصح عن ممكناته، وهو محاولة لنفخ روح جديدة في الأصل، إنه إتاحة فرصة أخرى أمام كتابة أخرى ولغة أخرى، ومتلق آخر. بهذا المعنى تكون الترجمات هي ما يشهد على البدايات المتكررة والمتعثرة للأصل. ذلك أن الأصل يتلكأ وينعثر. إنه ليس نموذجا يتهدده النسخ فالمسخ، ولا اكتمالا سيلحقه النقصان، ولا بياضا سيعتريه السواد، وإنما هو انفتاح على امكانيات غير متوقعة. والترجمات هي ما يفسح له هذه

الإمكانات، وما يبعث فيه الحياة بكل ما فيها من سواد وبياض حتى لا يبدو، وكما تريده الميتافيزيقا، وكأنه أصل طاهرمكتمل سبق كل البدايات، أصل في غنى عن كل زيادة ونمو، أصل بعيد عن كل حذف وخدش وتسويد.



10. هل الترجمة دائما أداة حوار؟
ترجمة النص الديكارتي نموذجا

حينما حاولت أن أستعرض أسماء الأعلام الذين نقلت الترجمة مؤلفاتهم من الفرنسية الى العربية في المجال الذي يشغلني، وهو مجال الفلسفة، قفزت الى ذهني ثلاثة أسماء ربما هي التي استحوذت على الاهتمام في هذا المجال قبل أن ينصرف المترجمون الى نقل نصوص الفلاسفة الأشد قربا الينا أمثال باشلار وألتوسير وليفي-ستروس وفوكو ودريدا. هذه الأسماء هي للفلاسفة ديكارت وبرغسون وسارتر.

صحيح أن الاهتمام ببرغسون لم يعمر طويلا. لكن لا ينبغي أن ننسى أن معظم مؤلفاته الأساسية قد وجد طريقه الى اللغة العربية ، فقد ترجم كتاب **المعطيات المباشرة للشعور**، **والفكر والواقع المتحرك** **ومنبعا الأخلاق والدين** **والتطور الخالق** الذي عرف أكثر من ترجمة. لكن على رغم ما نقل من برغسون الى لغة الضاد كمّا وكيفا الا أن حضور فيلسوف الديمومة لم يدم طويلا ، حتى أن هذه المترجمات نفسها لم تفرض ضرورة اعادة نشرها.

حالة سارتر كما نعلم حالة خاصة . ولا يستطيع أحد أن ينكر قوة حضوره ان لم يكن في مدارسنا وجامعاتنا، فعلى الأقل في مجلاتنا ومنتدياتنا ، الا أن سارتر

ربما عرف عندنا كأديب، وصاحب نظرية جديدة في الأدب ووظيفته، أكثر مما عرف كفيلسوف. ويكفي أن نقرأ ما كتبه مترجم كتاب **الوجود والعدم** ،عبد الرحمان بدوي، كي ندرك كيف حضر سارتر عندنا. كتب بدوي في مذكراته: »لم أكن أعرف لسارتر قبل 1945 أية علاقة بالوجودية، لقد قرأت له قبل ذلك كتابه الأول في علم النفس وعنوانه **التخيل**... وآخر كتاب لسارتر في الوجودية هو **الوجود والعدم**، ولما قرأته وجدته بعيدا كل البعد عن وجودية هايدغر، وخليطا من التحليلات النفسية. ومنذ قراءتي له لم أشعر نحو سارتر بأي تقدير من الناحية الفلسفية وعددته مجرد أديب«. نستطيع أن نضيف الى ما يقوله بدوي هنا ان سارتر لم يحضر في ثقافتنا كنصوص بقدر ما وجد كمثقف،بل كنموذج للمثقف الملتزم.

لكل هذه الأسباب استقر لدي الرأي أن أقتصر على من دعي أبا الفلسفة الحديثة. ولعل اختياري يجد دعامته في عدة مرتكزات:

أولها أن النص الديكارتي من أوائل النصوص الفلسفية التي نقلت الى العربية. ثانيها أن أغلب نصوص ديكارت عرف أكثر من ترجمة. وثالثها أنه تغلغل في مدارسنا وجامعاتنا، بل اعتمد منهجا في دراساتنا الفلسفية وحتى الأدبية.

الا أن اختياري لم يقع على ديكارت لهذه الأسباب وحدها، وانما أيضا، وربما أساسا، لأن متابعة كيفية انتقاء نصوصه والتعامل معها من شأنها أن تمكننا ربما من أن نجيب على سؤالنا الأساس عما اذا كانت الترجمة دوما أداة حوار؟

من أجل ذلك علينا أن نبدأ أولا ببعض المعطيات التاريخية:

أول كتب ديكارت التي نقلت الى العربية كما نعلم هو **المقال في المنهج**. فقد قام محمود الخضيري بتوجيه من الشيخ مصطفى عبد الرازق بنقله الى اللغة العربية. وهو يذكر في المقدمة التي وضعها لترجمته سنة 1930 سببين دفعاه الى نقل المقال الى اللغة العربية: الأول سبب عام ويتمثل في « عظيم العناية في مصر والشرق بالاطلاع على الثقافة الغربية... ورغبة العقلاء في مشاركة الأمم التي فاقتها في

الحضارة والمعارف التي يعتمد عليها هذا التفوق».

السبب الثاني يتمثل في أن المقال لم يكن مجرد مقدمة لكل النهضات الفلسفية في القرنين السابع والثامن عشر، بل هو عند البعض أساس المدنية الحديثة، اذ جعلوا منه أصل الثورة الفرنسية التي هي عند اميل بوترو وليدة المقال في المنهج لأن المجتمع قد تجدد سنة 1789 باسم مبدأ اليقين العقلي الديكارتي»

قبل أن نواصل اثبات هذه المعطيات التاريخية لنسجل هذين الأمرين اللذين أشرنا اليهما هنا، أعني أن ترجمة الخضيري كانت بايعاز من الشيخ مصطفى عبد الرازق، والثاني أن قصد المترجم هو هذان السببان اللذان وضعهما في مقدمته، واللذان يبدو أنهما يضعان النص الديكارتي في سياقه الأوربي، و يدركان أهميته التاريخية.

نص **المقال** هذا سيعرف فيما بعد أكثر من اعادة، أولاها هي التي قام بها جميل صليبا ونشرت ببيروت تحت رعاية اليونيسكو سنة 1953 تحت عنوان **مقالة في الطريقة**.

النص الثاني الذي سينقل الى العربية هو **التأملات** وقد قام بنقله عثمان أمين سنة1951 أيضا استجابة لرغبة الشيخ. الا أن فيلسوف الجوانية لا يبرر ترجمته هنا بالاحالة على المدنية الحديثة كما فعل الخضيري، بل هو يرى في التأملات «كتاب العصر اذ فيه ما يدعو أهل الفكر في هذا العصر المادي الصاخب الى النظر في مشاغل الروح والخلود الى امتحان النفس».

هذا النص سيعرف هو كذلك ترجمة بيروتية، وسيقوم بها كمال الحاج سنة 1971.

النص الثالث هو **مبادئ الفلسفة** وسينقله عثمان أمين سنة 1962

لا ينبغي أن نغفل هنا ترجمة بعض النصوص المقتبسة التي قام بها الأستاذ نجيب بلدي سنة 1959 وضمها لكتابه حول ديكارت، فرغم طابعها التجزيئي، فان

لها أهمية قصوى كما سنتين فيما بعد.

بطبيعة الحال ستظهر فيما بعد ترجمات أخرى مثل كتاب **الانفعالات**، كما ستتم اعادة لترجمات **المقال** سيقوم بها يوسف الشارني كانت طبعتها الأولى قد ظهرت في تونس ثم أعادت منظمة الترجمة نشرها منذ سنة على وجه التقريب. كما ستظهر اقتباسات هنا وهناك اما استجابة لحاجات تعليمية مدرسية أو في اطار اهتمام بأحد الفلاسفة المعاصرين الذين تشكل فلسفاتهم حوارا مع مؤسس الحداثة الفلسفية أمثال هيجل وهايدغر وباشلار وفوكو..

في هذا الركام من الترجمات التي امتدت ما يقرب من القرن نستطيع أن نتبين سبلا ثلاثة في التعامل مع نصوص ديكارت:

في النهج الأول، ورغم نوايا المترجم ومقاصده، فان النص الديكارتي لم يكن عند نقله الى اللغة العربية ليفتح على الآخر بقدر ما كان يرد الى الذات.

أما النهج الثاني فيتمثل في سعي بعض المترجمين الى الوقوف عند الجدة المنهجية عند أبي الفلسفة الحديثة ، وبالتالي في نوع من الانفتاح المهادن،

النهج الثالث يتمثل في محاولات انفتحت على النص الديكارتي ولكن لا لتتبناه وتوظفه، وانما لتتجاوزه وتنفصل عنه.

وهكذا فنحن نلحظ في البداية أن ديكارت كان يرد المترجمين والمهتمين بنصوصه الى الفلسفة العربية الاسلامية أكثر مما يفتحهم على الآخر ويحيلهم الى تاريخ الفلسفة بصفة عامة والأوروبية على الخصوص. ففي سنة 1924 عمد زكي مبارك في كتابه **الأخلاق عند الغزالي** الى مقارنة شك ديكارت بشك الغزالي ليرى أن «شك الغزالي كان سببا في جمود الفلسفة في الشرق بينما كان شك ديكارت سببا لنهوضها في الغرب».

في سنة 1967 سيعمد محمد شريف في كتابه **الفكر الاسلامي منابعه وآثاره**

الى ابراز تأثير الغزالي على ديكارت بل على مجموع الفلسفة الحديثة. كما سيعمد عثمان أمين الى عقد مقارنة بين «انية ابن سينا وكوجيطو ديكارت». وسيرجع ابراهيم بيومي مدكور في كتابه **الفلسفة الاسلامية** مسألة العلاقة بين النفس والجسد عند ديكارت الى ابن سينا. هذا الرجوع الى ابن سينا عبر ديكارت وبفضله نلحظه أيضا لدى:

محمود قاسم في **دراسات في الفلسفة الاسلامية**

جميل صليبا في **من أفلاطون الى ابن سينا**

سليمان دنيا في مقدمة تحقيقه لكتاب **الاشارات والتنبيهات**

هكذا شكل النص الديكارتي وترجمته والاطلاع عليه، لا مناسبة للانفتاح على الآخر و الحوار معه ، وانما أساسا مناسبة للعودة الى الذات ومراجعتها اما :

- اثباتا لسبق تاريخي،
- أو ملاحقة للتأثيرات التي كانت لفلاسفة الاسلام على ديكارت،
- والأهم من كل ذلك محاولة لاضفاء المشروعية الثقافية على المفكرين العرب والمسلمين.

كأن المقصود من الترجمة، ليس ما جاء في مقدمة الخضيري لترجمة **المقال**، وانما انعاش الفكر العربي الاسلامي، لا أقول ضخ دماء جديدة في ذلك الفكر، وانما اثبات **أن هذا الذي يقوله ديكارت ، اما أننا قلناه، أو أنه قاله بفضلنا**. كأن قيمة النص العربي كانت في حاجة الى الترجمة كي تظهر، فكأنما هي لا تُستمد الا من ربطه بنص أوروبي. على هذا النحو مثلا سيتم الرجوع فيما بعد الى :

حي بن يقظان عبر روبنسون كروزوي، والى **رسالة الغفران** عبر الكوميديا الالهية، والى **لزوميات** المعري عبر شوبنهاور، والى **دلائل الاعجاز** عبر دوسوسور، والى **تهافت الفلاسفة** عبر دافيد هيوم، والى مقدمة ابن خلدون عبر أغوست كونت.

من حسن الحظ أن هناك نوعا آخر من الترجمات ومن اختيار النصوص والتفاعل معها نجده أساسا عند نجيب بلدي في الكتاب الذي أشرنا اليه والذي انتبه فيه الى أهمية نصوص كتاب **قواعد لتوجيه العقل**، وكذا بعض **الرسائل** التي وجهها ديكارت الى الأب ميرسون.

هنا سيتغير منظور الترجمة وتتبدل دواعي الاهتمام، فيتخذ النص الديكارتي أهميته داخل تاريخ الفلسفة في مجموعه، ويُنظر الى ديكارت باعتباره مؤسسا للعقلانية وصاحب منهج في التفكير جديد يزود الفزياء الناشئة بالمفهومات الفلسفية التي هي في حاجة اليها.

هذه الأهمية المنهجية هي ما كان طه حسين قد انتبه اليه فيما سبق حينما دعانا الى أن «ننسى عواطفنا القومية وكل مشخصاتها، وأن ننسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها، وألا نتقيد بشيء ولا نذعن لشيء الا لمناهج البحث العلمي الصحيح. ذلك أننا ان لم ننس هذه العواطف وما يتصل بها فسنضطر الى المحاباة وارضاء العواطف وسنلغي عقولنا».

موقف ثالث من نقل ديكارت الى العربية سيظهر فيما بعد، لا يشكل بالنسبة اليه النص الديكارتي مناسبة للعودة الى الذات، كما لايشكل نموذجا منهجيا أو درسا في العقلانية، وانما لحظة من لحظات تاريخ الفلسفة وموقفا من المعرفة، من العلم ومن الكائن ينبغي تخطيه، **الا أن ذلك التخطي لا يمكن أن يتم الا بالحوار والتملك.**

سيتم ذلك بطبيعة الحال نتيجة «الدفعة» الفلسفية المعاصرة التي ظهرت في جهات مختلفة من جهات المعرفة، ظهرت في حقل الابيستمولوجيا على يد الباشلاريين، وفي حقل الدراسات النفسية على يد التحليليين، وفي حقل الأنتروبولوجيا على يد ليفي ستروس وفي حقل الفلسفة على يد نيتشة وهايدغر.

سيعمل هؤلاء كل في «جهته» على عقد حوار مغاير مع النص الديكارتي، لا

يجعلنا نرتد الى ذواتنا عند نقله الى لغتنا، و لا نكتفي فحسب بأن نستلهمه في مناهج بحثنا وطرق تفكيرنا، وانما يجعلنا نقوّض الأسس الفلسفية التي تقوم عليها فلسفته فنؤمن أننا «لا نوجد حيث نفكر ، وانما حيث لا نفكر»، كما يجعلنا ندرك أن مسألة المعرفة ليست فحسب مسألة منهجية وانما هي قضية أخلاقية سياسية، وأنها لا تكمن في البحث عن خطاب الحقيقة وتحديد منهج الوصول اليه والقواعد التي توجهه، وانما في تقصي ما يتولد عن الخطابات من مفعولات الحقيقة، فالحقيقة لا تتوقف فقط على سلاسل حجج وانتظام خطاب كما اعتقد أبو الفلسفة الحديثة، وانما على سياسات المعرفة وعلى «نظام الخطاب».

وبعد ...

لا شك أن القارئ يلاحظ أنني أميل الى اعتبار أن هذا النهج الثالث هو الذي من شأنه أن يسمح لترجمة النص الديكارتي أن تغدو بالفعل أداة للحوار. ولكن، لم لا يكون الأمر كذلك بالنسبة للمنحيين الأولين، والثاني على الخصوص الذي يبدو أنه يفتحنا بالفعل على أبي العقلانية المعاصرة؟ محاولة للاجابة على هذا السؤال ربما اقتضى الأمر أن نعود من جديد الى ما سبق أن قلناه عن الحوار. ولا مفر أن نعاود سؤالنا:

هل غاية الحوار هي توحيد الأفكار، أو على الأقل تحقيق الحد الأدنى من الإجماع؟ هل مرمى الحوار الفلسفي هو البحث عن نقاط الالتقاء؟ هل تكمن وظيفة الفلسفة في لم الشتات وتحقيق الوئام؟

ربما يكفي اجابة على ذلك أن نتذكر ما يقوله ديكارت نفسه في كتاب **القواعد** عن اختلاف الفلاسفة وعدم تمكنهم من تحقيق الوئام حتى فيما بينهم.

سبق أن قلنا إن الفلسفة، من حيث إنها مقاومة تعمل ضد كل ما من شأنه أن يكرس التطابق والتقليد، تؤكد بأن كل تفاهم مفترض يخفي من ورائه سوء تفاهم أصلي. على هذا النحو فإن حوار النصوص الفلسفية لا يرمي إلى أن يجد هذا النص ذاته في الآخر، أو ترى هذه الثقافة نفسها في الأخرى، ربما هو يهدف أساسا، وعلى العكس من ذلك، إلى أن يبين أن ما يقدم كنقاط التقاء بين النصوص والفلاسفة والثقافات، قد يكون نقاط انفصال، وما يعتبر تفاهما قد ينطوي على سوء تفاهم. إلا

أنه ليس بالضرورة سوء تفاهم بين الأطراف المتحاورة، بل انه قد يكون أساسا سوء تفاهم الفكر مع نفسه، سوء تفاهم ذاتي.

لذا سبق أن قلنا اننا ينبغي أن نعيد النظر في مفهوم الحوار ذاته. فليس الحوار مجرد تبادل الكلام بين أكثر من طرف بغية التوصل إلى حد أدنى من التراضي. وحتى وان كان لابد من الحديث عن التراضي كمرمى للحوار، فإنه التراضي حول الأسئلة، التراضي حول شق السبل وفتح الآفاق، التراضي لا حول ما يطمئن ويرضي، **بل التراضي حول ما لا يطمئن وما لا يرضي**.

ذلك أن النقاط التي يبدو أن الأطراف لا ترتاح فيها الى بعضها، والتي يتأزم فيها الحوار كما نقول، لا تفرق بين المتحاورين، وإنما بين الذات وبين نفسها، بين الفكر ومسبقاته، أو لنقل بين الفكر وبين نفسه وهو يسعى للانفصال عنها.

فكأن المسافة بين المتحاورين تزداد قربا كلما ازداد بعدهم، لا عن بعضهم البعض، بل عن ذواتهم. وهذا بالضبط ما رأينا أنه يعوز النهج الأول في التعامل مع النص الديكارتي.

ان المحاور لا يمكن أن يزداد بالفعل قربا من الأخر الا اذا ازداد بعدا عن نفسه. فكأن الالتقاء بين أطراف الحوار لا يتم إلا عند نقاط افتراق، وكأن الاتصال بينها لا يتم إلا عند نقاط انفصال: نقاط التأزم والتأزيم التي تعيد فيها الذات النظر في ذاتها، واللغة في دلالاتها والثقافة في ثوابتها...ربما كانت تلك أساسا **هي مهمة الترجمة**.

11. لماذا أكتب على نحو ما أكتب؟ أو الفلسفة، كتابةً شذرية

سأحاول في هذه العجالة تبرير تلك الممارسة الوقحة بعض الشيء، التي دأبت عليها منذ أزيد من عقدين، والتي تتمثل في نوع من الابتعاد عن الكتابة الفلسفية الرصينة، والميل الى تجميع ومضات فكرية لا تخضع لقواعد لعبة التأليف المعهودة، وخصوصا الفلسفي منه. بل إنها تتخذ وسائل نشر منابر ما كانت الفلسفة لترضى بها حتى وقت غير بعيد.

لن يتعلق الأمر بطبيعة الحال، بعرض نظري حول الكتابة الشذرية، والتوقف عند المفكرين الذين أرسوا أسسها الفلسفية ابتداء من الرومانسيين الألمان حتى رولان بارط، إذ أن ذلك لن يكفي لتبرير ما إذا كان هذا الشكل هو الطريق الأنسب للكتابة الفلسفية في عالمنا العربي الذي يظهر أنه في حاجة ماسة الى كتابات تمهيدية تعليمية تحترم قواعد التأليف والنشر المعهودين.

يجد هذا الأمر تبريره إذا استحضرنا خصوصية الممارسة الفلسفية عندنا وما تعرفه من صعوبات تتمثل أساسا في غياب الدرس الفلسفي في كثير من معاهدنا التعليمية، وعدم مواكبة برامجنا لمستجدات ذلك الدرس، فضلا عن عدم التوفر الكافي لأمهات النصوص بلغة متيسرة، الأمر الذي يحول دون ممارسة الفلسفة تفكيرا وتدريسا وربما كتابة وتأليفا.

قد يبدو مبررا أول إذن لانتهاج هذا النوع من الكتابة التي لا تخضع لقواعد الدرس والتأليف التقليديين هو إيجاد منفذ يجعل كل هذه العوائق التي أشرنا إليها لا تقف حجر عثرة إلا أمام شكل من أشكال الممارسة الفلسفية، أي ما يدعى عادة كتابة رصينة، أعني تلك الكتابة التي تحرص على توظيف معرفة فلسفية دسمة، وتنصب على تاريخ الفلسفة وتنقب في نصوصه. لكننا نعلم أن تاريخ الفلسفة ذاته ، غربيَّه وعربيَّه، قد عرف ممارسات وأشكالا للكتابة على هامش ما يمكن أن ندعوه تاريخا رسميا. وحتى التفكيكية ذاتها، التي يعرف عنها أنها فلسفة الحفر في النصوص وتاريخها، والتي ترعرعت في حضن المدرسة العليا للأساتذة بفرنسا، أي داخل فضاء تعليمي يولي أهمية قصوى للنصوص والتنقيب فيها، حتى التفكيكية لم تنشغل في فضاءات أخرى بهذا الهوس التأريخي، بل إنها ربما لم تجد امتداداتها بعيدا عن موطنها، وأكاد أقول، إلا بعيدا عن موطنها وفي أقسام الدراسات اللغوية والأدبية. ولعل في هذا المثال ما يفتح للفلسفة في عالمنا العربي منافذ أخرى غير المنافذ التقليدية، ويجعلها نوعا من سيميولوجيا للحياة اليومية التي تزخر بالدلالات والعلامات.

سبق لجيل دولوز، إرساءً للنهج الذي يمكن للفكر، أو لنقل على الأصح، الذى يتبقى للفكر نهجه في عالمنا المعاصر، سبق له أن ميّز بين أشكال متعددة من اللافكر، وبالتالي من المقاومات التي يمكن للفكر أن يتخذها: ففي وقت اتخذ اللافكر اسم الخطأ، وكانت مهمة الفكر هي الحيلولة دون الوقوع في الأخطاء. من أجل ذلك كان الهوس الأساس للفكر هوسا معرفيا ابيستيمولوجيا، وكان على الفكر أن يستخلص القواعد التي تمكنه كما يقول أبو الفلسفة الحديثة: «أن يمتنع من أن يحسب صوابا ما ليس كذلك».

عندما انتبه الفكر أن هذا التحصين المنهجي لن يمكّنه من تفادي الأوهام التي تعمل خفية، والتي تتمتع بقدرة على التستر والمقاومة، تسلح بالنقد لفضح هذه

الأوهام، وتحديد شروط الصلاحية، أو كما قيل تحديد «مجال الاستخدام المشروع للعقل».

ابتداء من القرن التاسع عشر لن يكتفي الفكر لا بوضع قواعد لتوجيه العقل، ولا بتبين حدود الصلاحية، وإنما سيغدو مقاومة، ومقاومة تكافئ في عنادها لا صلابة الأخطاء، ولا قوة الأوهام ومكرها، وإنما ما يدعوه دولوز الترهات والحماقات واللامعقول La bêtise.

مقاومة الترهات واللامعقول ربما لا تكفيها رصانة العقل الديكارتي، ولا حتى صرامة النقد الإيديولوجي وشراسته، وإنما هي تحتاج، ولنقل فضلا عن ذلك، تحتاج ربما لعقلانية ساخرة تقف عند ومضات الحياة المعاصرة، لا لتترصد أخطاء المعارف، ولا لتكتفي بفضح أوهام الإيديولوجيات، وإنما لترصد «منطق الخلل» الذي يهيمن على تلك الحياة ويطبعها. إلا أن ذلك لا يعني البتة إهمالا للفلسفة وتاريخها. فليست السخرية المقصودة هنا استهتارا، وليست محاولةُ رصد منطق الخلل خللا منطقيا. كل ما في الأمر هو أن النص الكلاسيكي، مضمونا وشكلا، ربما لم يعد كافيا لمتابعة نبضات الحياة المعاصرة، وأن الوقوف عند تلك النبضات يقتضي كتابة ليس أقل رصانة، وإنما أقل رزانة، وأقرب الى المرح الديونيزوسي. إنها كتابة فلسفية قادرة على حد تعبير بلانشو: «أن تجمع بين الكلام والصمت، بين الجدّ والهزل، بين الحاجة الى التعبير وتردد فكر موزع لا يقر له قرار، بين رغبة الفكر في أن يعمل وفق منهج ونظام، وبين نفوره من المنظومة والنسق».

ما ينبغي الإلحاح عليه، وما ينبغي أن نضيفه إلى هاته الخصائص التي كثفها المفكر الفرنسي في هذا النص، هو أن هذه الكتابة ليست مجرد شكل، وإنما هي أيضا محتوى ومضمون فلسفي ومنهج في التفكير فضلا عن كونها أسلوبا في الكتابة. إنها منهج يقوم أساسا على المفارقة، ويجمع في الآن نفسه بين الإثبات والتردد، بين اليقين والارتياب، بين التنوع والوحدة، بين الإفصاح والإضمار، بين الجد والسخرية، بين

النظام والخلل، بين الانفتاح والانغلاق. إنها تسعى لأن تترك مجالا للّاتحديد في فضاء محدود.

معنى ذلك أنها ليست، ولا يمكن أن تكون كتابة تحليلية. فالنص لا ينحل هنا الى لحظات تنمو وتتعاقب بحيث تطرح أطروحة كي تنفيها أخرى ليتمخض عنهما تركيب يطرح نقيضه وهكذا دواليك. إن المعاني هنا لا تتوالد عن تحليل ونمو، وهي لا تتعاقب بحيث يحدد السابق اللاحق. فلسنا هنا ازاء كتابة تراكمية. الخطاب هنا يتنافى مع الخطاب-الذاكرة. فمنطق المفارقات ليس هو منطق التناقض، ليس هو المنطق الجدلي.

إن الرابطة بين الأجزاء تعود هنا، وكما أشار بارط ذات مرة، تعود إلى تكرارها وإصرارها. المعاني تتوالد من إحالة بعضها إلى بعض، وربما الأفضل أن نتحدث هنا عن الصدى بدل الاحالة. المعنى قد يحدد ما تقدمه، إلا أنه قد يرد إلى/أو يردد صدى ما هو أبعد منه. ما أبعدنا إذن عن الفصول والتبويبات والتقسيمات المعهودة، بل ما أبعدنا حتى عن الانتظام المنطقي المألوف، بحيث نستطيع أن نقول إن هذه الكتابة لا تتسلسل مثل سلاسل حجج ديكارت، التي يريد لها منهج أبي العقلانية «أن تغدو «كأنها حلقة واحدة». إن الإشارات المتواترة لأبي الفلسفة الحديثة إشارات مقصودة، ولعل وظيفتها أساسا هو أن تبين لنا أننا أمام كتابة لاديكارتية، أي أمام كتابة لا تراعي ما أصر عليه أبو الفلسفة الحديثة في إحدى رسائله، لا تراعي التمييز بين منطق العرض، ومنطق الاكتشاف. انها كتابة تعرض نفسها وهي تكتشف. انها توحد بين ما ندعوه مسودة وما ندعوه مبيضة. لنقل اننا أمام مبيضات قابلة للتسويد في أية لحظة، هي إذن مختبرات فكرية. فكأن الشذرة تضبط الفكر وهو يعمل.

يعني ذلك من بين ما يعنيه أن هذه الكتابة ترسم أساسا طرق الفكر. ما يهمها ليس النتائج التي توصلت إليها، وإنما السبل التي تقطعها. الشذرات ليست خلاصات فكرية أو حقائق قارة أو حكما خالدة. سبق أن قلنا إن هذه الكتابة تجمع

بين التردد واليقين، ما يعني أن الشذرة لا تغني عن إعمال الفكر. إنها تدعو إليه وتستحثه، بل هي تزعجه وتستفزه. بهذا فهي نوع من الكتابة المشاغبة. إلا أنها، قبل أن تزعج ماعداها، فهي تستفز ذاتها. من هنا تلك الحركية المقصودة، وذلك الغليان الذي يتابع خطى الفكر الذي ما يفتأ يرجع القهقرى كي يعيد النظر في مسلماته.

هذا الرجوع القهقرى يدل على أن زمان هذه الكتابة ليس عبارة عن صيرورة يفصل فيها حاضر متحرك الماضي عن المستقبل، وإنما هو حركة التباعد التي تنخر الحاضر ذاته، وتحول بينه وبين أن يحضر ويتطابق. هذه الحركة المفصولة تفسح المجال لظهور ذات تفتت نفسها عبر الكتابة، وتحاول ملاحقة الكائن من حيث هو حقل متنوع مفتوح يأبى أن يرضخ لشفافية المفهوم، أو يحشر ضمن أي توحيد أو كلية.

لا يعني ذلك مطلقا أن مرمى هذه الكتابة الارتماء في تشتت مبعثر ينفي كل معقولية. فهي لا تتوخى إلغاء الحد وتفتيت الهوية. إن مرماها فحسب هو أن تجعلهما حركة وليس سكونا، خطا وليس نقطة، هجرة وليس عمارة، تعددا وليس وحدة، اختلافا وليس تطابقا، نسيانا وليس ذاكرة.



محتويات الكتاب

1-الفلسفة أداةً للحوار 7

2-في الانفصال 13

3-نحن والتقنية 19

4-التسامح اختلاف مع الآخر، واختلاف مع الذات 25

5-الترجمة والفلسفة في العالم العربي 35

6-في ما لا يقبل الترجمة 41

7-الكتابة في لغة أخرى، كتابة أخرى 49

8-التسامح والمسؤولية الثقافية 57

9-الترجمة ومفهوم الأصل 63

10-هل الترجمة دائما أداة حوار؟ 71

11-لماذا أكتب على نحو ما أكتب؟ أو الفلسفة، كتابةً شذرية 79

تلك هي مهمة الفلسفة. إنها تنقلنا من الانعزال نحو التوحد، ومن الاتصال الموهوم الذي تفرضه اليوم وسائل الاتصال، نحو التواصل الحق، فتأخذنا من فضاءات «التمدن» بما يسودها من حوار زائف وانسجام قطيعي وعزلة حقيقية «نرتبط فيها بالجميع من غير أن نرتبط بأحد»، إلى فضاءات تدفعنا لأن نعيش التفرد الأصيل وندخل في الحوار الواسع، لا مع بعضنا البعض فحسب، وإنما مع «جوهر الأشياء كلها»، كي نتجاوز عصر التقنية الذي يحدد علاقتنا فيما بيننا وعلاقتنا بالوجود.

الثمن 34 درهما

